GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

2

SOFIŞTII, SOCRATE ŞI MICII SOCRATICI

Galaxia Gutenberg

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul al doilea

SOFIŞTII, SOCRATE şi MICII SOCRATICI

Coperta: Cristian Marchiş

© Vita e Pensiero, 1992, *Storia della filosofia antica*
© Editura Galaxia Gutenberg, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
REALE, GIOVANNI
Istoria filosofiei antice / Giovanni Reale; trad. Cristian Şoimuşan, ed. : Silviu Hodiş. - Târgu Lăpuş : Galaxia Gutenberg, 2008-.
vol.
ISBN 978-973-141-090-6
Vol 2: Sofiştii, Socrate şi micii socratici. - 2008. -
ISBN 978-973-141-091-3

I. Şoimuşan, Cristian (trad.)
II. Hodiş, Silviu (ed.)

14(3)(091)

Redactor: Cristian Şoimuşan
Tehnoredactare: Cristian Marchiş

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
comenzi@librariilegutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul al doilea
SOFIŞTII, SOCRATE şi MICII SOCRATICI

Traducere din limba italiană
Cristian Şoimuşan

Galaxia Gutenberg
2009

SOFIŞTII – TRECEREA DE LA FILOSOFIA NATURII LA FILOSOFIA MORALĂ

πολλὰ τὰ δεινὰ
κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει

Minunile lumii sunt multe,
dar nimic nu este mai de minune decât omul.

Sofocle, *Antigona*, 332 sqq.

SECȚIUNEA ÎNTÂI

GENEZA ŞI NATURA PROBLEMEI MORALE

χαλεπὸν τὸ ἑαυτὸν γνῶναι

E greu să te cunoşti pe tine însuți

Maxima atribuită celor Şapte Înțelepți

I. De ce problema filosofică a omului nu a apărut odată cu problema universului

Filosofia, care odată cu Thales a apărut ca tentativă de înțelegere rațională a universului sau de aflare „a principiului" care să explice totul, a rămas ancorată în această perspectivă pe tot parcursul secolului al VI-lea și parțial pe cel al secolului al V-lea î.C. Ea s-a ocupat în mod constant de univers și de ființă înțeleasă exclusiv sau preponderent ca univers. În acest fel a neglijat sau, cel puțin, a lăsat în umbră *ființa omului* nepunându-și problema *naturii sale specifice*, drept urmare, nu a știut și nu a putut să înțeleagă într-o manieră științifică noțiunea de *areté* sau virtute a omului, și nici nu a știut să justifice într-o manieră filosofică legile, regulile și prescrierile cărora omul caută să li se conformeze în modul său de a acționa.

Desigur, și omul, la rândul său, face parte din univers, iar mult căutata *physis* – începând de la Thales încolo – așa cum oferea o explicație a tuturor lucrurilor, tot astfel o făcea, într-un anumit sens, și în cazul omului; însă – iar acesta este punctul asupra căruia trebuie să atragem atenția – ea explica existența omului doar ca *un lucru printre alte lucruri*, sau ca *obiect*, iar nu ca *subiect*. De fapt, în sfera filosofiei legate de *physis* omului nu îi era acordat un rol privilegiat, sau, mai bine spus, nu i se vedea rostul și justificarea pentru un asemenea rol privilegiat.

Oricât de ciudat i s-ar părea acest fapt omului modern, care pentru a ajunge să înțeleagă subiectul uman a parcurs o cale destul de lungă, el apare, de fapt, cât se poate de firesc, aș zice chiar evident, dacă avem în vedere situația gândirii umane la originile sale. După cum bine au remarcat istoricii

filosofiei, condiția pentru ca ceva să devină, sau să poată deveni obiect de reflecție sistematică este ca respectivul lucru să constituie, sau cel puțin să apară ca o unitate organică, iar nu ca o multiplicitate dezagregată ori fără legături vizibile. Astfel, în timp ce lumea și evenimentele cosmice se înfățișează reprezentărilor noastre senzoriale ca o unitate organică, oamenii și evenimentele legate de ei apar, în schimb, altfel, și anume, ca o multiplicitate în care nu se zăresc legăturile, ci, dimpotrivă, par a predomina sciziunile și separațiile.

Într-o pagină cunoscută, Zeller scria: „Lumea exterioară se înfățișează percepției sensibile *ca un întreg*, sau ca un edificiu, al cărui sol este pământul iar acoperiș este bolta cerească. În schimb, în lumea morală privirea neexersată vede de la început *doar un furnicar de indivizi sau de mici grupuri, care se mișcă aleatoriu și confuz*. Acolo *marile raporturi* ale edificiului lumii, vastele acțiuni ale corpurilor cerești, ritmurile alternante ale pământului, influența anotimpurilor și, în general, fenomenele universale care se reînnoiesc periodic, sunt cele care atrag de obicei atenția; în cazul de față *acțiunile și evenimentele personale*. Acolo fantezia se vede împinsă să completeze cu poezie cosmologică lacunele cunoașterii naturale; aici, însă, intelectul se vede împins să stabilească regulile conduitei practice *pentru cazurile particulare*. Așadar, în vreme ce reflecția cosmologică se orientează încă de la început spre *întreg* și se străduiește să-i redea originea într-o formă conceptuală, reflecția etică, în schimb, se mulțumește cu *detaliile* și cu regulile de viață: la baza cărora e adevărat că se află o concepție omogenă de raporturi morale, dar care nu sunt transformate în mod expres și conștient în principii universale; și care numai sub forma indeterminată și imaginală a reprezentărilor religioase se pun în legătură cu considerațiile

generale despre soarta oamenilor, destinul sufletelor în viaţa de dincolo şi guvernarea divină a lumii."[1]

Este limpede, aşadar, de ce a apărut mai întâi o cosmogonie şi, în continuare, o cosmologie filosofică, iar numai după aceea o reflecţie etică şi în cele din urmă o filosofie morală. La fel cum tot aşa de limpede este de ce cosmogonia a trebuit să se ocupe îndelung cu originile cosmologiei filosofice, mult mai eficace decât a reuşit să o facă reflecţia etică prefilosofică în cazul filosofiei morale. De aceea nu este ceva nefiresc ca filosofia morală să fi apărut cam cum un secol şi jumătate după naşterea filosofiei (a filosofiei legate de *physis*).

[1] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 236 sqq.

II. CÂTEVA DISTINCȚII TERMINOLOGICE ȘI CONCEPTUALE ESENȚIALE ÎN ÎNȚELEGEREA PROBLEMEI ETICE

Știm cu toții că antecedentele cosmologiei filosofice au fost teogoniile, iar acest fapt îl datorăm poeților. Tot astfel și antecedentul filosofiei morale, adică reflecția etică prefilosofică, o regăsim mai ales ca rod al operelor poeților, iar parțial și al celei a legislatorilor.

Dar pentru a putea examina, fie și numai pe scurt, caracteristicile reflecției morale prefilosofice și pentru a-i putea înțelege în profunzime trăsătura care o deosebește de filosofia morală, precum și sensul și importanța influențelor celei dintâi asupra acesteia din urmă, e necesar să trecem la câteva distincții terminologice de maximă importanță:[1]

a) una este *moralitatea sau conduita morală*

b) altceva sunt *convingerile morale* pe care le mărturisesc adesea oamenii

c) cu totul alta este *filosofia morală*

a) *Moralitate sau conduită morală* au toți oamenii fără deosebire, chiar și primitivii și sălbaticii. De fapt, nu se poate să trăim fără a ne comporta într-un anume fel, și oricât de grosolan și de primitiv ar fi, el există și este ușor de recunoscut.

b) Până și *convingerile morale* sunt un bun moștenit în comun de către toți oamenii. Ne impregnăm cu ele mai întâi

[1] Pentru distincțiile terminologice și conceptuale care urmează suntem profund îndatorați lucrării lui S. Vanni Rovighi, *Lezioni di filosofia morale* (publicate *pro-manuscripto*), Milano 1954.

în sânul familiei, apoi în mediile pe care le frecventăm, şi în general în societatea în care trăim. Chiar şi omul primitiv are convingeri morale, oricât de grosolane şi de diforme ar fi ele, asta în măsura în care este nevoit şi ştie că trebuie să respecte regulile de convieţuire cu familia şi cu tribul său, felurile de a se comporta cu un duşman, etc. Pe măsură ce pătrunde în civilizaţie cizelându-şi comportamentul, omul îşi defineşte şi îşi sporeşte tot mai mult patrimoniul acestor convingeri, le explică şi le prezintă sub formă de maxime sau precepte, le cântă, le ridică în slăvi, le înfăţişează tuturor.

Însă, în vreme ce la nivelul purei *conduite morale* raţiunea poate şi să nu intervină (sau să intervină foarte puţin), întrucât este de-ajuns simpla imitaţie instinctivă, copierea exemplelor sau a modelelor de viaţă cultivate intuitiv, este limpede că *în cazul reflecţiei morale ea îşi face deja simţită intrarea.* Regulile de viaţă nu pot fi explicate, definite şi exprimate decât numai prin comparare, apreciere şi, aşadar, prin raţionare. Însă – iar acesta este punctul la care doream să ajungem – un asemenea tip de reflecţie şi de cugetare rămâne încă ancorat în prefilosofic, deoarece este îndreptat spre particular, fiind astfel fixat şi aproape dispersat în acesta, fără a şti cum să se înalţe spre principiile universale.

c) Iar prin aceasta se lămureşte şi esenţa *filosofiei morale.* La nivelul filosofiei morale, raţiunea depăşeşte particularul, caută să stabilească nu atât reguli care să fie valabile pentru tot felul de cazuri particulare, ci, *în general, caută să stabilească conexiuni şi legături universale şi necesare.* Punctul dinspre care se pune în mişcare filosofia morală este dat, evident, de convingerile morale curente, tot aşa cum punctul dinspre care se pune în mişcare filosofia universului este dat de ceea ce ne transmit simţurile şi experienţa. Însă, imediat după, ea

supune respectivele convingeri unei atente examinări critice, punându-și întrebarea dacă acestea sunt adevărate sau false, adică dacă sunt întemeiate sau nefondate, și, prin urmare, dacă sunt justificabile ori nu. Iar așa cum filosofia universului se constituie prin raportarea diferitelor fenomene la principiul prim și prin demonstrarea legăturilor pe care acestea le au cu principiul, tot astfel filosofia morală se constituie prin raportarea normelor de viață ale omului la un principiu.

Care este acest principiu?

Cine ne-a urmărit până în acest punct, trebuie să fi înțeles deja foarte bine că acest principiu nu a putut fi dat decât de *natura sau de esența omului*. De aceea, condiția pentru apariția unei filosofii morale era aceea de a se fi determinat cu anticipație, în mod organic și precis, care este esența sau natura omului, de ce această esența se deosebește și în ce fel se deosebește ea de cea a tuturor celorlalte ființe. Numai pe această bază s-ar putea stabili în ce anume constă atât de mult cântata *areté* umană, sau virtutea, fapt care permite realizarea deplină a ființei umane, care-l face pe om să fie cu totul și cu totul om (de altminteri, nici nu se poate ști care este acel lucru care contribuie în mod desăvârșit la realizarea unei naturi, dacă nu se știe mai întâi de toate în ce anume constă această natură). Numai pe aceste baze, și anume în legătură cu esența omului și cu adevărata lui *areté*, a fost posibil să se stabilească în ce anume constau valorile autentice (binele, dreptatea, frumosul, sacrul etc.).

III. Reflexia morală înainte de apariţia filosofiei morale

Însă, se pune întrebarea cum au ajuns să se dezvolte convingerile morale la greci înainte de apariţia filosofiei morale, şi până la ce nivel ajunsese reflecţia morală?

Un rol important în formarea convingerilor morale şi în stimularea reflecţiilor l-au avut în primul rând poemele homerice; dar mai mult pentru caracterele şi tipurile de oameni pe care le înfăţişau ele, decât pentru cugetările şi maximele puse în gura personajelor. De fapt, personaje precum Ahile, Hector, Ulise, Agamemnon, Aiax, Nestor, Elena, Andromaca, Penelopa, Nausicaa şi multe altele pe care le întâlnim în *Iliada* şi în *Odiseea* sunt descrise cu atâta plasticitate şi corespund atât de bine exigenţelor spiritului arhaic încât nu e de mirare că au devenit şi au rămas vreme îndelungată adevărate paradigme şi modele de viaţă, sau, ca să folosim un termen al lui Vico, adevărate universalii fantastice.

Apoi, în *Odiseea* pare, într-adevăr, a se schiţa deja, chiar şi în mod rudimentar, o concepţie etică mai generală, potrivit căreia omul cu teamă şi ascultare de zei are întotdeauna un avantaj asupra oamenilor răi şi samavolnici, care nu pot scăpa de răzbunarea divină. Oricum, este limpede că recitându-l sau ascultându-l recitat pe Homer, grecul de rând va fi fost întotdeauna impresionat de eroismul lui Ahile, de înţelepciunea lui Nestor, de isteţimea şi îndrăzneala lui Ulise, de fidelitatea Penelopei, şi aşa mai departe. De fapt chiar s-ar putea întreba care dintre eroi este cel mai bun, îşi pune probleme etice şi îşi ascute treptat propria conştiinţă morală.

Un însemnat pas înainte spre reflecția morală se săvârșește odată cu Hesiod, nu atât pentru că în poemul său *Munci și zile* el alătură idealului vieții eroice din *Iliada* și *Odiseea* idealul vieții zilnice, ridicând la rangul de cea mai înaltă demnitate morală umilul sacrificiu de zi cu zi, oboseala de fiecare clipă, rămasă fără răsplată, actul muncii ca atare, ci mai ales pentru că acest poem este plin de precepte, maxime și cugetări. Concepția etico-religioasă despre viață se conturează la Hesiod într-o manieră distinctă. Relele de care suferă oamenii sunt pedeapsa trimisă de Zei pentru trufia acestora. Muncă grea este legată de vinovățiile oamenilor, dar este și singura cale ce le mai rămâne acestora pentru a trăi; cine nu lucrează trebuie să recurgă la nedreptate, care la rându-i atrage răzbunarea, *nemesis*. Hesiod ne îndeamnă să urmăm calea virtuții, chiar dacă aceasta este grea și dificilă; recomandă reținerea, moderația, prudența și bunăvoința. Dar pe cât de elevate sunt aceste concepte, la Hesiod ele sunt lăsate adesea în seama cugetărilor sau a reflecțiilor cu caracter intuitiv și, prin urmare, sunt oarecumva nejustificate sau, cel mult, motivate doar din rațiuni de ordin mitic.

Ulterior poeții din secolul al VII-lea și mai ales poeții gnomici din secolul al VI-lea î.C., cum ar fi Solon, Phocilides și Theognis vor rafina această reflecție etică. Din cugetările acestor poeți reiese, deja destul de clar, norma *dreptei măsuri*, *a căii de mijloc* și *a măsurii de mijloc* ca fundament al traiului chibzuit și al fericirii. Iar această normă o vedem dominând în etica lui Platon, a lui Aristotel și în înseși eticile filosofiilor post-aristotelice: dar – lucru de ținut bine minte – în timp ce această normă este cultivată și afirmată de către poeți în mod intuitiv, ea va fi, în schimb, întemeiată și justificată din punct de vedere conceptual de către filosofi.

Şi, în cele din urmă, rămân de amintit aşa-numiţii *şapte înţelepţi* (a căror listă, după cum bine este cunoscut, diferă la fiecare sursă în parte), printre care va ajunge să fie numărat însuşi Thales. Din punct de vedere istoric nu prea avem mare lucru de spus despre aceşti *şapte înţelepţi*; despre cugetările ce le-au fost atribuite putem spune că unele sunt în mod sigur neautentice, ba mai mult chiar, este destul de dificil să stabilim cu exactitate care dintre cele autentice aparţin unuia sau altuia dintre respectivii înţelepţi. În orice caz, *cei şapte înţelepţi reprezintă momentul apariţiei în prim plan a interesului moral înainte de apariţia filosofiei morale.*[1] Platon[2] dă următoarea listă: Thales, Pittacos, Bias, Solon, Kleobul, Mison, Chilon. Stobaios, urmându-l pe Demetrius din Faleron pune în locul lui Mison numele lui Periandru şi ne furnizează cea mai bogată listă de culegeri de cugetări atribuite acestor înţelepţi. Iar pentru că aceste cugetări redau, ca să spunem aşa, harta înţelepciunii morale a grecilor, înainte de apariţia filosofiei morale, atât în aspectul ei pozitiv, cât şi în cel negativ, este oportun să le citãm aici pe toate:

1) Kleobul din Lindos, fiul lui Evagoras, a spus:

1. Măsura este lucrul cel mai bun. 2. Se cuvine să-ţi respecţi părintele. 3. Păstrează-ţi trupul şi mintea sănătoase. 4. Să-ţi placă să asculţi multe, dar să nu spui multe. 5. Fii mai degrabă mult ştiitor decât neştiutor. 6. Să-ţi fie vorba plină de bunăvoinţă. 7. Fii prieten al virtuţii şi străin de

[1] Gânduri morale cât se poate de profunde şi perspective morale precise ne oferă şi tragicii, mai ales Sofocle şi Euripide, care însă sunt contemporani cu sofiştii şi cu Socrate; drept urmare, opera lor se dezvoltă paralel cu dezvoltarea filosofiei morale.

[2] Platon, *Protagoras*, 343 a (= Diels-Kranz, 10, fr. 2).

răutate. 8. Urăşte nedreptatea şi cultivă pietatea. 9. Concetăţenilor tăi dă-le sfaturile cele mai bune. 10. Domină plăcerea. 11. Nu face nimic din silă. 12. Educă-ţi copiii. 13. Roagă-te sorţii. 14. Pune capăt duşmăniilor. 15. Consideră drept vrăjmaş pe cel ce este vrăjmaşul poporului. 16. Să nu te sfădeşti cu nevasta în faţa străinilor, şi nici să-i arăţi o atenţie prea mare; una denotă prostie, cealaltă poate părea nebunie. 17. Nu pedepsi pe sclavi când sunt băuţi, căci astfel vei apărea tu însuţi băut. 18. Căsătoreşte-te cu cineva de rangul tău, căci dacă vei lua o nevastă dintr-o familie mai bună, vei dobândi tu însuţi stăpân. 19. Nu râde alături de cel ce ia pe alţii în batjocură, căci vei ajunge urât de cei batjocoriţi. 20. Nu te mândri când îţi merge bine şi nu te umili când te afli la strâmtoare.

2) Solon din Atena, fiul lui Execestides a spus:

1. Nimic prea mult. 2. Nu te ridica în chip de judecător, căci vei ajunge urât de cel osândit. 3. Fereşte-te de plăcerea care aduce mâhnire. 4. Să ai mai degrabă încredere în noblețea caracterului decât în jurământ. 5. Pune capăt discuţiilor prin tăcere, iar tăcerii prin sesizarea clipei prielnice. 6. Nu minţi, ci spune adevărul. 7. Preocupă-te de lucruri importante. 8. Nu te arăta mai drept decât părinţii tăi. 9. Nu-ţi face prea repede prieteni, iar pe cei pe care i-ai dobândit, nu-i renega prea repede. 10. Dacă vei învăţa să te supui, vei învăţa şi să conduci. 11. Dacă ai în vedere că alţii trebuie să dea socoteală, supune-te şi tu. 12. Nu da concetăţenilor tăi sfaturile cele mai plăcute, ci pe cele mai folositoare. 13. Să nu fii insolent. 14. Nu te întovărăşi cu oamenii răi. 15. Cinsteşte pe zei. 16. Să-ţi stimezi prietenii. 17. Nu spune ceea ce ai văzut. 18. Dacă ai văzut ceva, taci. 19. Fii blând cu ai tăi. 20. Dovedeşte cele nevăzute prin cele văzute.

3) Chilon lacedemonianul, fiul lui Damagetos a spus:

1. Cunoaşte-te pe tine însuţi. 2. Când bei să nu vorbeşti prea mult, căci o să greşeşti. 3. Nu ameninţa pe oamenii liberi, căci este o faptă nedreaptă. 4. Nu defăima pe semenul tău, căci vei auzi lucruri ce te vor întrista. 5. Nu alerga grăbit la ospeţele prietenilor, dar zoreşte-te când aceştia se află la necaz. 6. Să-ţi faci o nuntă modestă. 7. Pe om să-l fericeşti numai după ce a murit. 8. Respectă pe cel mai în vârstă. 9. Urăşte pe cel ce se amestecă în treburile altora. 10. Preferă paguba în locul unui câştig ruşinos, una te va supăra o singură dată, al doilea totdeauna. 11. Nu râde de nenorocirea altuia. 12. Dacă ai cumva o fire aspră, poartă-te cu blândeţe, ca să inspiri mai degrabă respect decât teamă. 13. Fă ordine în propria-ţi gospodărie. 14. Să nu îngădui gurii s-o ia înaintea minţii. 15. Stăpâneşte-ţi mânia. 16. Nu dori ceea ce nu este posibil. 17. La drum nu te grăbi s-o iei înaintea (altora). 18. Nici nu gesticula, căci este un semn de sminteală. 19. Supune-te legilor. 20. Dacă ai fost nedreptăţit, împacă-te, iar dacă ai fost jignit, răzbună-te.

4) Thales din Milet, fiul lui Examyas, a spus:

1. Chezăşia este tovarăşa nenorocirii. 2. Adu-ţi aminte de prieteni, fie că sunt de faţă, fie că sunt absenţi. 3. Să nu te preocupe înfăţişarea, ci comportarea. 4. Nu te îmbogăţi pe căi nedrepte. 5. Cuvântul tău să nu te înjosească în ochii acelora cu care te-ai legat prin jurământ. 6. Nu ezita în a-ţi măguli părinţii. 7. Nu considera răul ca venind de la tatăl tău. 8. Ajutorul pe care-l vei da părinţilor tăi, îl vei primi tu, la bătrâneţe, de la copiii tăi. 9. Este un lucru anevoios să te cunoşti pe tine. 10. Este foarte plăcut să obţii ceea ce doreşti. 11. Inactivitatea este plictisitoare. 12. Lipsa de

stăpânire este vătămătoare. 13. Este o povară să fii necioplit. 14. Deprinde-te şi tu şi deprinde-i şi pe ceilalţi. 15. Nu fi inactiv, chiar dacă eşti bogat. 16. Nu dezvălui lucrurile urâte din casa ta. 17. Să fii mai curând invidiat decât compătimit. 18. Păstrează măsura. 19. Nu te încrede în oricine. 20. Dacă eşti în fruntea lucrurilor, pune ordine în viaţa ta.

5) Pittacos din Lesbos, fiul lui Hyrrhadios a spus:

1. Sesizează momentul prielnic. 2. Nu destăinui ceea ce ai de gând să întreprinzi; căci dacă nu vei reuşi, va râde lumea de tine. 3. Ia pildă de la prieteni. 4. Nu săvârşi lucrurile pe care le dezaprobi la cei ce-ţi sunt aproape. 5. Nu-l ocărî pe netrebnic; căci pe lângă toate asupra lui apasă şi pedeapsa zeilor. 6. Restituie bunurile încredinţate 7. Îndură paguba măruntă ce vine de la cei apropiaţi. 8. Nu vorbi de rău pe prieteni şi nici pe duşman de bine, căci este o faptă nechibzuită. 9. E mare lucru să cunoşti viitorul, trecutul este sigur. 10. Pământul îţi dă încredere, în timp ce marea inspiră nesiguranţă. 11. Câştigul este insaţiabil. 12. Fii stăpân pe ceea ce îţi aparţine. 13. Cultivă pietatea, instrucţiunea, cumineţenia, judecata, adevărul, încrederea, priceperea, tovărăşia, ordinea, meseria.

6) Bias din Priene, fiul lui Teutamidas, a spus:

1. Majoritatea oamenilor sunt răi. 2. Să te priveşti în oglindă şi dacă arăţi frumos, să săvârşeşti lucruri frumoase, iar dacă arăţi urât, să completezi prin fapte frumoase defectele naturii. 3. Apucă-te cu greu de un lucru, dar odată ce te-ai apucat, ţine-te stăruitor de el. 4. Detestă vorbirea grăbită ca să nu greşeşti; căci urmează căinţa. 5. Să nu porţi în cuget nici credulitate şi nici răutate. 6. Să nu îngădui

sminteala. 7. Îndrăgeşte cumineenia. 8. Recunoaşte că zeii există. 9. Reflectează asupra faptei tale. 10. Ascultă multe. 11. Spune ceea ce este potrivit şi prielnic. 12. Dacă eşti sărac, nu aduce mustrări celor bogaţi, în afară de cazul când acestea sunt de un mare folos. 13. Pe omul nevrednic nu-l lăuda pentru bogăţia lui. 14. Obţine lucrurile prin convingere, nu prin constrângere. 15. Faptele bune săvârşite să le atribui zeilor, nu ţie. 16. În tinereţe fă-ţi provizii de fapte bune, iar la bătrâneţe de înţelepciune. 17. La lucru să ai ţinere de minte, la momentul potrivit prevedere, în privinţa caracterului demnitate, în ceasul trudei stăpânire de sine, în momentele de teamă încredere în zei, la bogăţie prietenie; cuvântului dă-i forţa convingerii, tăcerii tâlc, judecăţii dreptate, îndrăznelii curaj, acţiunii tărie, strălucirii prestigiu.

7) Periandru din Corint, fiul lui Kypselos, a spus:

1. Cercetează totul. 2. Tihna este un lucru bun. 3. Graba este nesigură. 4. Câştigul este ruşinos. 5. *... o învinuire a firii. 6. Democraţia este mai bună decât tirania. 7. Plăcerile sunt pieritoare, iar virtutea nepieritoare. 8. Fii cumpătat în fericire şi înţelept în nefericire. 9. E mai bine să faci economii decât să trăieşti în lipsuri. 10. Pregăteşte-te să fii demn de părinţii tăi. 11. Cât timp trăieşti, lumea să te laude, iar după ce ai murit să te fericească. 12. Poartă-te la fel cu prietenii, fie că sunt fericiţi, fie că sunt nefericiţi. 13. Păstrează lucrul la care ai consimţit de bunăvoie, căci e rău să-l nesocoteşti. 14. Lucrurile secrete nu le da în vileag. 15. Să mustri în aşa fel încât să devii mai degrabă prieten. 16. Foloseşte-te de legi vechi şi de mâncăruri proaspete. 17. Nu numai să-i pedepseşti pe cei ce greşesc, dar şi să-i împiedici

pe cei ce sunt pe punctul de a greşi. 18. Ascunde-ţi nefericirea, ca să nu producă bucurie duşmanilor.[3]

Spuneam că aceste maxime sunt, într-adevăr, pilduitoare în procesul de evidenţiere a caracterelor şi limitelor reflecţiei morale prefilosofice: ele reprezintă rodul unor îndelungate reflecţii şi experienţe, fără a avea însă legătură unele cu altele, fără a fi susţinute de un principiu, fără a fi motivate, şi, prin urmare, *fără a fi justificate.* Ele se situează de cealaltă parte a filosofiei.

Faptul că Thales este cuprins în rândul celor şapte înţelepţi este semnificativ, în acest sens, deoarece el a pus bazele filosofiei (în calitate de cosmologie), dar nu ale filosofiei morale, din motive deja bine-cunoscute. Pe de altă parte, nu doar Thales, ci şi toţi filosofii presocratici în calitatea lor de moralişti nu au trecut dincolo de planul maximelor cultivate şi exprimate într-o manieră intuitivă, asta pentru că *ei se ocupau de principiul universului, iar nu de natura omului ca atare.* Iar aceia dintre filosofi care, asemenea lui Empedocle sau a pitagoreicilor au trecut, într-o anumită măsură, dincolo de tipul acesta de înţelepciune morală, au putut-o face numai pe baza unei viziuni a omului şi a vieţii la care ajunseseră prin intermediul credinţei orfice, iar nu al doctrinei *physis*-ului; de altfel, ei au şi rămas prinşi în aporiile examinate anterior.

Prin urmare, pentru a avea loc apariţia filosofiei morale *a fost nevoie ca omul ca atare să devină obiect al reflecţiei filosofice*; a fost nevoie să se ajungă la determinarea esenţei şi a

[3] Stobaios, *Anthol.*, III, 1, 172 (= Diels-Kranz, 10, fr. 3; [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, cap. Cei Şapte Înţelepţi, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 101-104]

semnificației omului în calitatea lui de om; a fost nevoie ca din această esență să se extragă apoi conceptul de *areté*; și, în cele din urmă, a fost nevoie de o experimentare sistematică a valorilor tradiționale și de o confirmare teoretică a consistenței acestora.

Iar acest lucru s-a datorat lucrării începute de sofiști și duse la desăvârșire de Socrate, după cum vom vedea în cele ce urmează.

SECŢIUNEA A DOUA

SOFIŞTII

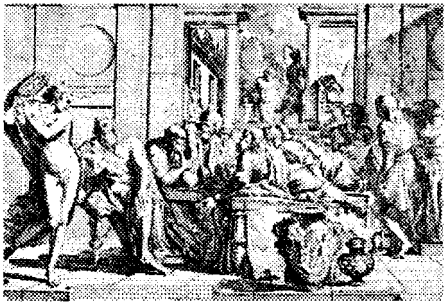
... πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος

omul este măsura tuturor lucrurilor

Protagora, fr. 1

I. ORIGINILE, NATURA ŞI FINALITATEA MIŞCĂRII SOFISTE

1. Semnificaţia termenului „sofist"



Înainte de a începe un discurs despre curentul sofist nu putem să nu oferim o lămurire a semnificaţiei originare şi autentice a termenului de „sofist".

De fapt, este deja cunoscut că în limbajul curent termenul de sofist a primit de ceva vreme încoace un înţeles strict negativ: este numit sofist cel care, folosindu-se prea mult de raţionamente înşelătoare, pe de o parte caută să slăbească şi să umbrească adevărul, iar pe de altă parte încearcă să întărească falsul înveşmântându-l cu aparenţe de adevăr. Dar sensul originar al termenului nu este tocmai acesta; la început el însemna pur şi simplu „înţelept", „cunoscător într-ale înţelepciunii", „posesor de înţelepciune". Aşadar, el nu însemna doar ceva pozitiv, ci ceva pozitiv în cel mai înalt grad.[1]

Accepţiunea negativă dată termenului sofist a devenit curentă pornind probabil chiar de la Socrate şi, mai precis, de la discipolii săi, Platon şi Xenofon, care au radicalizat

[1] Pentru istoria termenului sofist a se vedea M. Untersteiner, *Nota sulla parola „sofista"*, în *Sofisti. Testimonianze e frammenti, I*, La Nuova Italia, Firenze 1961², p. XVI sqq.

bătălia ideologică împotriva sofiştilor, iar ulterior de la Aristotel, care a sistematizat tot ceea ce spusese Platon despre ei.

Iată cum defineşte Platon sofistul în dialogul omonim:

> – Primul fel găsit, pare-mi-se, era de-a fi un vânător retribuit de cei tineri şi bogaţi. [...] Al doilea era de-a fi, în mare, un fel de neguţător cu privire la învăţăturile necesare sufletului. [...] Al treilea fel nu se dovedea cel de-a fi, în aceeaşi materie, un fel de traficant de învăţături? [...] iar în al patrulea rând era vânzător de marfă proprie în materie de învăţătură. [...]
>
> – Al cincilea fel voi încerca să mi-l amintesc eu: era de-a fi un combatant în materie de argumente, practicând aşadar arta antagonismului şi definindu-se prin meşteşugul controverselor. [...] În ce priveşte al şaselea fel, acesta părea supus controversei. Noi l-am stabilit totuşi, fiind de acord în a spune că el însemna purificarea de părerile ce se împotrivesc învăţăturilor (bune) cu privire la cele sufleteşti.[2]

Xenofon scria:

> Cine îşi vinde, de pildă, frumuseţea pe bani unui amator de plăceri, îl numim un stricat; [...] În felul acesta, noi îi asemuim pe *sofiştii* care-şi vând cunoştinţele pe bani cu desfrânaţii.[3]

Iar ulterior:

---

[2] Platon, *Sofistul*, 231 d-e (= Diels-Kranz, 79A 2). [trad. rom. de Constantin Noica, *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 335]

[3] Xenofon, *Memorabilia*, I, 6, 13 (= Diels-Kranz, 79A 2 a). [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 26]

> Sofiştii vorbesc pentru a atrage lumea în eroare şi scriu pentru propriul lor câştig, nefiind de folos nimănui [...].[4]

Iar Aristotel trage următoarea concluzie:

> Căci, înţelepciunea sofistică este numai aparentă, nu reală, iar sofistul – omul care câştigă bani de pe urma unei înţelepciuni aparente, nu reale.[5]

După cum se poate observa, capetele de acuzare sunt două şi de natură diversă: *a*) sofistica este o ştiinţă aparentă, nu una reală, şi prin urmare, ea *b*) este profesată în scop lucrativ, nicidecum din dragoste dezinteresată pentru adevăr.

Acestor capete de acuzare adoptate de filosofi trebuie să li se fi adăugat apoi şi cele aduse de opinia publică. Ea vedea în sofişti un pericol, atât pentru religie (cum, de altfel, văzuse un pericol şi în rândul ultimilor fizicişti), cât şi pentru uzanţele morale, având în vedere faptul că sofiştii îşi îndreptaseră atenţia tocmai spre acest domeniu. Aristocraţii, îndeosebi, nu le iertau sofiştilor faptul de a fi contribuit la pierderea puterii lor şi de a fi dat un puternic impuls formării unei clase noi, în care nu mai aveau importanţă noblеţea familiei, ci înzestrările şi abilităţile personale, adică exact ceea ce căutau sofiştii să creeze, sau, cel puţin, să predea în mod sistematic.

Oricum, este clar că cea mai mare responsabilitate în discreditarea sofiştilor i-a revenit lui Platon. Şi asta nu doar pentru ceea ce a spus despre ei, ci şi datorită modului extrem

---

[4] Xenofon, *Cynegeticus*, 13, 8 (= Diels-Kranz, 79A 2 a).

[5] Aristotel, *Respingerile sofistice*, 1, 165 a 21 (= Diels-Kranz, 79A 3). [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon. Volumul II*, Ed. Iri, 1998, pp. 549-550]

de eficace în care a spus-o, folosindu-se de instrumentul artei sale. Şi având în vedere faptul că Platon este sursa noastră cea mai importantă în reconstituirea gândirii sofiste, este limpede că, din păcate, pentru multă vreme istoricii trebuie să fi considerat drept bune nu doar informaţiile, ci şi judecăţile sale despre sofişti.

Vom vedea, însă, în curând că, deşi motivele pentru care sofiştii au ajuns să nu fie bine văzuţi de către contemporani şi Platon păreau a fi fondate şi indiscutabile, nu tot aşa sunt (sau, sunt aşa doar într-o mai mică măsură) şi pentru interpretul care, educat să analizeze situaţiile din punct de vedere istoric, ştie să se situeze deasupra părţilor în discuţie şi să judece în mod obiectiv. În acest fel s-a ajuns ca numai de la sfârşitul secolului al XIX-lea perfecţionarea metodei istoriografice să permită o eliberare treptată a sofiştilor din strânsoarea respectivei acuze şi o reevaluare integrală, urmată de o amplasare corectă a lor în contextul istoriei ideilor. Toţi cercetătorii de renume sunt astăzi de acord cu faptul că „... sofiştii sunt un fenomen la fel de necesar ca Socrate sau Platon care, de altfel, nici nu ar fi putut exista fără ei".[6]

2. Motivele apariţiei sofisticii

A spune că fără sofişti Socrate şi Platon nu pot fi concepuţi înseamnă a spune că sofiştii au adus ceva cu totul nou şi că, într-o anumită măsură, au determinat o revoluţie în comparaţie cu filosofii *physis*-ului. În cele ce urmează ne

[6] Jaeger, *Paideia*, I, p. 503. [trad. rom. de Maria-Magdalena Anghelescu, *Paideia*, Ed. Teora, 2000, p. 218]

revine sarcina clarificării acestei revoluţii şi a motivelor care au determinat-o.

În primul rând, pentru a înţelege apariţia şi răspândirea fenomenului sofisticii trebuie să remarcăm rezultatele deosebite la care ajunsese speculaţia naturalistă. Acestea ajunseseră până acolo încât se anulau reciproc: rezultatele doctrinei eleate le contraziceau pe cele ale doctrinei heraclitice; rezultatele pluraliştilor pe cele ale moniştilor; ulterior, înseşi soluţiile pluraliştilor se excludeau reciproc, dacă nu în fondul gândirii pluraliste, cel puţin în determinarea acesteia. Părea, aşadar, că se epuizaseră toate tipurile de soluţii şi că altele ar fi fost de neimaginat: principiile sunt unul, multiplul, infinitul sau nu există deloc (eleaţi); totul este mobil, totul este imobil; totul depinde de ordonarea inteligentă a unei Gândiri, totul derivă dintr-o mişcare mecanică; şi s-ar putea continua tot aşa în lista antitezelor la care ajunsese filosofia *physis*-ului. Iar încercarea anumitor gânditori de a relua şi de a apăra, cu corecturile de rigoare, gândirea unuia sau a altuia dintre maeştrii antici (în acest sens i-aş aminti aici pe Hippon care îi ia apărarea lui Thales, sau pe Diogene din Apollonia care apără doctrina aerului la Anaximene) demonstrează, aşa cum am văzut anterior, că se parcurseseră toate căile posibile iar căutarea principiului tuturor lucrurilor ajunsese la epuizarea tuturor posibilităţilor, atingându-şi limitele. Prin urmare, era inevitabil ca gândirea filosofică să lase la o parte problema *physis*-ului şi să-şi mute domeniul de interes spre un alt obiectiv.

Noul obiectiv a fost tocmai acela peste care naturaliştii trecuseră cu vederea, sau îl atinseseră doar parţial, şi anume *omul este tot ceea ce are acesta mai omenesc*. Foarte bine spunea Nestle: „[...] pentru sofişti, omul şi creaţiile spirituale ale acestuia se situează în centrul reflecţiei. Şi despre ei este

valabil ceea ce spunea Cicero[7] cu privire la Socrate: acesta «a coborât cel dintâi filosofia din cer, a aşezat-o în oraşe, a introdus-o până şi în locuinţele oamenilor şi a obligat-o să studieze viaţa, moravurile, ce este bine şi ce este rău». Omul ca individ şi ca membru al societăţii este cel spre care se îndreaptă atenţia sofisticii".[8] Se înţelege astfel mai bine de ce temele dominante ale speculaţiei sofiste au ajuns să fie etica, politica, retorica, arta, limbajul, religia, educaţia, adică tot ceea ce astăzi se cheamă *cultură umanistă*. De fapt, odată cu sofiştii începe ceea ce o expresie potrivită denumea *perioada umanistă a filosofiei antice*.

Noi, însă, nu am putea explica această deplasare radicală a axei filosofiei, dacă ne-am limita doar la faptul de a scoate în evidenţă factorul ei negativ, şi anume epuizarea resurselor filosofiei naturii. Pe lângă acesta au mai contribuit în mod decisiv noile condiţii istorice care au ajuns treptat la maturitate în cursul secolului al V-lea î.C., precum şi noile fermente sociale, culturale, ba chiar şi cele economice, care parţial au produs şi parţial au fost produse de noile condiţii istorice.[9]

Înainte de toate, amintim aici lenta şi inexorabila criză a aristocraţiei, pe fondul puterii crescânde a *demos*-ului, a poporului; afluxul în cetăţi, îndeosebi în Atena, al unei pături tot mai numeroase de meteci; extinderea comerţului, care depăşind limitele înguste ale fiecărei cetăţi, le determina pe

---

[7] Cicero, *Tusc.*, V, 4, 10. [trad. rom. de Mihai Popa, *Opere alese, volumul III*, Ed. Univers, 1973, p. 63]

[8] Nestle, în Zeller-Nestle, *Die Philos. Der Griechen*, I, 2, p. 1292.

[9] Referitor la această temă, cf. frumosul eseu al lui M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica*, în *Studii di filosofia greca e in onore di Rodolfo Mondolfo*, sub îngrijirea lui V. E. Alfieri şi M. Untersteiner, Bari 1950, p. 121-180; ulterior şi în *I Sofisti*, ediţia a doua, Milano 1967, vol. II, p. 233-283.

acestea să intre în contact cu o lume tot mai diversă; schimbul de experienţe şi cunoştinţe între călători, a cărui consecinţă era inevitabila confruntare dintre uzanţe, obiceiuri şi legi greceşti cu uzanţe, obiceiuri şi legi total diferite. Toţi aceşti factori au contribuit din plin la apariţia problematicii sofiste. Criza aristocraţiei a adus cu sine şi criza anticei *areté*, a valorilor tradiţionale, adică tocmai a valorilor preţuite cel mai mult de către aristocraţi. Afirmarea crescândă a *demos*-ului şi extinderea în cercuri tot mai largi a posibilităţii accesului la putere au dus la năruirea convingerii că *areté* ţine de noblețea naşterii, adică faptul că cei mai buni se nasc astfel, nu devin. Astfel, în prim-plan a ajuns să fie pusă problema dobândirii „virtuţii politice". Ruperea cercului îngust al *polis*-ului şi cunoaşterea de noi obiceiuri, uzanţe şi legi trebuie să fi constituit premisa relativismului, dând naştere convingerii că tot ceea ce anterior fusese considerat valabil pentru eternitate, acum era lipsit de importanţă în medii şi circumstanţe diferite. Sofiştii au ştiut să surprindă foarte bine aceste aspecte ale perioadei mult încercate prin care treceau, au ştiut cum să le explice şi să le redea într-o formă. Faptul acesta ne lămureşte de ce au avut un atât de mare succes, mai ales în rândul tinerilor: sofiştii răspundeau unor reale nevoi ale momentului şi adresau tinerilor cărora nu le mai corespundeau nici valorile tradiţionale propuse lor de către vechea generaţie, nici modul cum acestea erau înfăţişate, noul cuvânt pe care-l aşteptau.

3. Metoda inductivă de cercetare sofistă

Astăzi, este evident că prin mutarea *obiectului cercetării* în raport cu filosofii naturii, sofistica a trebuit să-şi schimbe şi *metoda*. În timp ce aceştia, odată stabilit principiul prim,

trăgeau de aici o serie de concluzii, adică se foloseau de o metodă prevalent *deductivă*, sofiştii, aşa cum a arătat foarte bine Nestle, urmau un procedeu prevalent *empirico-deductiv*: „[...] Sofistica – scria învăţatul german – are ca punct de pornire experienţa şi caută să dobândească un număr de cunoştinţe cât mai mare posibil şi din diverse domenii ale vieţii, de unde apoi trage anumite concluzii, parţial de natură teoretică – ca de exemplu posibilitatea sau imposibilitatea cunoaşterii, în ceea ce priveşte originea, evoluţia şi sfârşitul culturii umane, sau originea şi constituirea limbajului, sau originea şi esenţa religiei, sau diferenţa dintre oamenii liberi şi sclavi, dintre greci şi barbari – şi parţial de natură practică – cum ar fi, de exemplu, chestiunea structurării vieţii omului singur şi a societăţii. Aşadar, procedeul ei de lucru este unul empirico-inductiv".[10]

4. Finalităţi practice ale sofisticii

Ceea ce am precizat până aici ne permite să înţelegem acele aspecte ale sofisticii care în trecut au fost mai puţin apreciate sau chiar au fost considerate de-a dreptul negative.

Spre exemplu, s-a insistat prea mult pe finalitatea *practică* şi nu pur *teoretică* a sofisticii, iar acest fapt a fost considerat ca un declin speculativ şi moral. Se spune că filosofii naturii căutau adevărul pentru sine însuşi iar faptul de a avea sau nu discipoli era pur şi simplu unul accidental. Sofiştii, în schimb, nu căutau adevărul pentru sine însuşi, ci aveau ca scop predarea, motiv pentru care faptul de a avea discipoli era pentru ei unul esenţial. Pe scurt, sofiştii făceau

[10] Nestle, în Zeller-Nestle, I, 2, p. 1294.

din ştiinţa lor o adevărată *profesie*. Însă, deşi aceste judecăţi conţin un anumit adevăr, ele ne pot induce în eroare dacă nu avem în vedere câteva lucruri. Este adevărat că sofiştii au compromis parţial aspectul teoretic al filosofiei, dar, pe de altă parte, este la fel de adevărat că, devreme ce tematica tratată de ei nu făcea referire la *physis*, ci la viaţa oamenilor şi a problemelor lor concrete, de ordin etico-politic, contrar naturaliştilor, ei au fost obligaţi de caracterul necesar al lucrurilor să-şi finalizeze reflecţiile în mod practic. Finalizarea practică a doctrinei lor mai are o semnificaţie importantă: odată cu sofiştii, *problema educaţiei şi angajamentul pedagogic apar în prim-plan asumându-şi o semnificaţie cu totul nouă*. Contrar pretenţiei aristocraţiei, în opinia căreia virtutea era o prerogativă a sângelui şi a naşterii nobile, sofiştii s-au străduit să susţină principiul conform căruia toţi pot dobândi *areté* şi că aceasta se întemeiază mai degrabă pe *cunoaştere* decât pe noblеţea sângelui. În lumina acestora se explică şi mai bine faptul că sofiştii se doreau a fi împărţitori de cunoaştere, adică nu simpli cercetători, ci educatori. (Pe bună dreptate s-a spus că odată cu sofiştii ia naştere ideea occidentală de educaţie, care se structurează şi se întemeiază tocmai pe cunoaştere).[11] Dar chiar dacă este adevărat că sofiştii nu au aplicat învăţământul lor în cazul tuturor, ci doar al acelei *élite* ce trebuia să ajungă la conducerea statului, este la fel de adevărat că ei au demontat cu principiul lor prejudecata care vedea *areté* legată în mod necesar de noblеţea sângelui.

[11] Jaeger, Paideia, I, cf. capitolul despre Sofişti, *passim*.

5. Compensaţia în bani cerută de sofişti

Suntem astfel în măsură să abordăm şi să rezolvăm spinoasa chestiune a remuneraţiei pe care sofiştii o cereau în schimbul învăţăturii şi a operei lor de educare. Platon şi alţi autori antici au stigmatizat venalitatea sofiştilor, considerând obiceiul plătirii învăţământului ca un indiscutabil semn de josnicie morală. Să nu uităm însă că Platon, prin această judecată, era mai mult decât se crede, de obicei, victima unei prejudecăţi aristocrate (în general, cultura era apanajul aristocraţiei şi al celor bogaţi, care odată ce-şi rezolvaseră problemele vieţii, i se dedicau asemenea unui sublim *otium*, considerând-o ca fiind în întregime desprinsă de tot ceea ce era în relaţie cu câştigul şi banii şi văzând în ea doar rodul unei comuniuni spirituale dezinteresate). Dar – şi aici trebuie să subliniem – sofiştii nu aveau un domiciliu stabil şi nici surse de venit, motiv pentru care organizându-şi cunoştinţele şi produsul acestora în maniera explicată mai sus, au fost nevoiţi să-şi facă din aceasta o meserie şi să ceară o compensaţie în bani pentru a trăi. Evident că se vor putea blama abuzurile de care aceştia s-au făcut vinovaţi, însă va trebui să fim şi foarte prudenţi în a-i judeca prea sever. Căci, Platon, în *Menon* ne spune despre Protagora că „singur a strâns ca sofist mai mulţi bani decât Fidias [...] şi decât alţi zece sculptori la un loc”[12], dar în dialogul intitulat chiar Protagora nu şovăie să-l facă a rosti următoarea frază: „[...] de aceea şi felul în care îmi iau onorariul este acesta: după ce omul a învăţat cu mine, dacă vrea, îmi dă banii pe care îi cer; dacă

[12] Platon, *Menon*, 91 d (= Diels-Kranz, 80 A 8). [trad. rom. de Liana Lupaş şi Petru Creţia, *Platon. Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 402]

nu, merge la un templu, declară cu jurământ cât crede că face învăţătura primită, apoi îmi plăteşte numai atât".[13] Bazându-ne pe această sursă de informaţie, care este totuşi destul de severă cu sofiştii, putem să stabilim că ei nu au fost chiar nişte profitori vulgari şi demni de dispreţ ai cunoaşterii, după cum s-a spus de nenumărate ori în trecut. Şi fiindcă tot am vorbit despre profesie, dorim să redăm mai jos un fragment al lui Gomperz care foloseşte la clarificarea acestei chestiuni: „Lumea modernă nu are nicio formă de viaţă profesională care să poată fi comparată exact cu a lor. Sofistul se deosebeşte de profesorul din zilele noastre atât prin lipsa oricărui fel de raport cu statul [...], cât şi prin faptul că activitatea lui nu era limitată de niciun fel de specializare. În calitate de oameni ai ştiinţei, cel puţin o mare parte dintre ei, erau nişte experţi în aproape tot ceea ce se putea cunoaşte la vremea respectivă, iar apoi în calitate de oratori şi scriitori, erau dispuşi mereu să se implice în diatribe şi polemici, motiv pentru care astăzi ar putea fi asemănaţi mai curând cu jurnaliştii. *Jumătate profesori şi jumătate jurnalişti*, iată formula probabil cea mai potrivită pentru a ne oferi nouă, modernilor, o imagine destul de aproximativă a ceea ce au fost în secolul al V-lea sofiştii".[14] Afirmaţia este adevărată, însă numai dacă se ţine seama de faptul că profesorul şi jurnalistul sunt, *în mod normal*, simple vehicule de informaţie şi de formare a opiniilor, nu şi creatori, în timp ce sofiştii au fost şi creatori.

---

[13] Platon, *Protagoras*, 328 b-c (= Diels-Kranz, 80 A 6). [trad. rom. de Şerban Mironescu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 443]

[14] Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1896; trad. italiană L. Bandini cu titlul *Pensatori greci*, vol. II, Firenze 1950³, p. 210.

6. Spiritul panelenic al sofisticii

Li s-a reproşat apoi sofiştilor că erau ambulanţi, că mergeau din cetate în cetate şi că, drept urmare, nu prea rămâneau fideli cetăţii lor de origine, adică încălcau acel legământ care pentru un grec (ce se simţea a fi nu atât un individ, cât mai ales un cetăţean al unei cetăţi anume) era imposibil de călcat. Dacă pentru cei din perioada respectivă acest reproş este de la sine înţeles, el îşi pierde din tărie şi devine merit imediat ce-l plasăm într-o perspectivă istorică mai vastă: pentru a se salva politic şi a ieşi din lanţul fatal al luptelor dintre cetăţi, grecii ar fi avut nevoie să se ancoreze într-un *ideal panelenic* solid. Iar sofiştii au fost tocmai expresia acestui ideal; adică ei au simţit că limitele înguste ale *polis*-ului nu-şi mai găseau justificarea, nu mai aveau motiv să existe, şi în loc să mai fie cetăţeni ai unei anumite cetăţi s-au simţit *cetăţeni ai Eladei*. Prin aceasta au ştiut să privească dincolo de Platon şi Aristotel, care la rândul lor au continuat să vadă în *polis* paradigma ideală a Statului.

7. Iluminismul sofisticii greceşti

În strânsă legătură cu caracteristicile examinate mai sus, dar având cel mai mic numitor comun cu restul, este *libertatea spiritului*, care i-a caracterizat în primul rând pe sofişti. Aceştia au răsturnat vechile concepţii despre *physis*, în care gândirea risca să se cristalizeze, au criticat religia tradiţională, s-au legat de presupoziţiile aristocrate pe baza cărora se forma clasa politică, au zguduit instituţiile sclerozate, au contestat masa tradiţională de valori, care încă de pe atunci era apărată fără convingere. Această libertate a spiritului şi

această eliberare spirituală de orice tradiţie, care i-au caracterizat pe sofişti, le-a adus şi epitetul de „iluminişti greci"[15]: epitet care, dacă se înţelege în mod potrivit, îi defineşte destul de bine. De fapt, sofiştii au ajuns la această eliberare prin intermediul raţiunii. Iar în raţiune şi în intelect ei au avut, asemenea iluminiştilor, o încredere nemărginită; ceea ce negau ei era posibilitatea de a se ajunge la o certitudine absolută aşa cum filosofii naturii credeau că o pot face sau tradiţia că o posedă. „Însă, pentru sofişti a nega absolutul gândirii – după cum bine o spune Saitta – nu însemna neapărat a nega gândirea. Faptul că nu suportau reprezentările gata făcute, ce în generalitatea lor sufocau senzaţiile şi detaliile, era semnul exigenţei unei gândiri critice care dorea să-şi exercite puterea şi dominaţia asupra tuturor lucrurilor. De unde, în chiar sensul relativismului sofist, gândirea se dovedeşte a fi artizana şi, în acelaşi timp, distrugătoarea reprezentărilor, iar ca atare nu mai apare ca o putere limitată, circumscrisă, redusă. De fapt, preocuparea constantă a sofiştilor a fost aceea de a-i face pe oameni să fie cultivaţi, iar cultura trebuie să fi fost pentru ei rezultatul unei conştiinţe critice, care se lega de legi, obiceiuri, pasiuni şi religie, în calitatea acestora de obiecte prime, imediate. Prin aceasta înţelegem atitudinea originară a gândirii sofiste, care nu crede, ci cercetează şi critică, iar astfel construieşte conceptul de productivitate a spiritului care devine conştient de faptul că el singur este cel care culege în deplină libertate rodul oricărui lucru".[16]

---

[15] G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano 1938.

[16] G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, p. 34 sqq.

8. Diversele curente ale sofisticii

În încheiere, trebuie să clarificăm un ultim aspect. Nu există un sistem sofist sau o doctrină sofistă, în sensul că e imposibil să reducem gândirea fiecărui sofist în parte la nişte propoziţii comune. Nu este adevărat nici măcar faptul că doctrinele acestora ar putea constitui un soi de puncte imperceptibile de unitate între ei. În schimb, este adevărat ceea ce foarte bine a spus un învăţat francez, că „[...] sofistica din secolul al V-lea reprezintă un complex de *eforturi independente* menite a satisface cu *mijloace analoge* nişte *nevoi* identice"[17] şi, aş adăuga eu, implicând o serie de *probleme* identice. Care sunt aceste nevoi vom vedea curând mai pe larg: sunt nevoile unei societăţi din secolul al V-lea î.C. care începea a se dezvolta într-un sens democratic. Temele şi problemele identice le-am descris deja pe larg: sunt cele referitoare la om, la a sa *areté*, la tabla de valori morale, pe scurt, sunt temele şi problemele etico-politice.

În continuare, trebuie să vedem diferitele eforturi independente depuse de fiecare sofist în parte şi să examinăm metodele analoge, gândite de ei. Dar înainte de a purcede la acest tip de examinare, e nevoie să precizăm că pentru a-i putea înţelege şi aprecia corect pe sofişti trebuie să-i deosebim cumva între ei, fără însă a despica firul în patru. De fapt, sofistica a cunoscut o perioadă de evoluţie, aş zice mai degrabă de involuţie, astfel încât între maeştrii din prima generaţie şi discipolii lor din a doua generaţie se observă o mare diferenţă, după cum însuşi Platon o remarcase parţial.

---

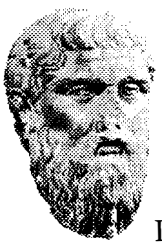
[17] L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923; traducere în limba italiană de P. Serini cu titlul: *Storia del pensiero greco*, Torino 1951, p. 177.

Aşadar, trebuie să deosebim cel puţin trei grupuri de sofişti: 1) faimoşii maeştrii din prima generaţie, care, de fapt, erau caracterizaţi, după cum o recunoaşte şi Platon, de reţinere morală şi respectabilitate; 2) „eriştii", adică cei care, exploatând la maximum metoda sofistă şi ridicându-i în slăvi aspectul formal fără însă a prezenta niciun fel de interes pentru conţinut sau a avea vreo reţinere morală, ca în cazul maeştrilor, au transformat dialectica sofistă într-o artă sterilă de a întreţine dispute prin discursuri, adică o adevărată artă a logomahiei; 3) şi, în fine, „sofiştii politicieni", care sunt oameni politici sau aspiranţi la puterea politică, ce fără nicio reţinere morală s-au folosit, ori mai bine spus, au abuzat de câteva principii sofiste pentru a teoretiza pur şi simplu un tip de imoralism care ajunsese să dispreţuiască „aşa-numita dreptate", orice tip de lege constituită, orice principiu moral; aceştia, însă, nu au reprezentat atât spiritul autentic al sofisticii, cât mai degrabă excrescenţa patologică a sofisticii în sine.

Să vedem acum separat atât fiecare figură în parte, cât şi fiecare grup de sofişti.

II. PROTAGORA

1. Principiul „omului-măsură"



Propoziția fundamentală a lui Protagora, cel mai mare și mai cunoscut dintre sofiști[1], trebuie să fi fost axioma

[1] Protagora s-a născut la Abdera, probabil undeva între anii 491 și 481 î.C. A călătorit mult prin tot felul de cetăți grecești, potrivit obiceiului întâlnit la toți sofiștii, și a stat de mai multe ori la Atena, unde a avut numeroase succese la public. A fost foarte apreciat chiar și de către politicieni: Pericles i-a încredințat sarcina de a pregăti corpul de legi pentru noua colonie Thurium (444 î.C.). Diogenes Laertios, IX, 52 (= Diels-Kranz, 80 A 1) ne spune că datorită părerilor sale despre zei (vom avea ocazia să le cunoaștem imediat), atenienii l-au expulzat pe Protagora din cetate, i-au sechestrat și ars cărțile în piața publică. Informația însă este îndoielnică, dacă ținem cont că în dialogul dedicat lui (cf. *Protagoras*, 317 b) Platon îl face să spună că nu a suferit niciun fel de rău pentru faptul de a fi fost și a se fi declarat sofist (iar în respectivul dialog Protagora este înfățișat ca o persoană încărcată de ani și de experiență); și este destul de greu ca, dacă ceea ce a spus Diogenes e adevărat, Platon să fi putut face afirmații de acest gen. A murit undeva spre sfârșitul secolului. Lucrarea principală a lui Protagora trebuie să fi fost *Adevărul*, având probabil subtitlul *Discursuri distrugătoare*. Alături de aceasta un loc de seamă în producția protagorică trebuie să-l fi ocupat și lucrarea intitulată *Discuții contradictorii* (sau *Antilogii*), care probabil cuprindea metoda sofistului de a purta o discuție. (Despre viața și lucrările lui Protagora cititorul va găsi numeroase informații și documente în Zeller-Nestle, *Die Philos. der*

„omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există, în ce fel există, şi a celor care nu există în ce fel nu există".[2] Iar prin „măsură" Protagora trebuie să fi înţeles norma judecăţii, în timp ce prin „lucruri" trebuie să fi înţeles toate faptele în general. Axioma a devenit repede foarte cunoscută şi a fost şi este efectiv considerată *magna charta* a relativismului occidental. Prin principiul *omului-măsură* Protagora căuta fără îndoială să nege că ar exista vreun criteriu absolut care deosebeşte fiinţa de nefiinţă, adevărul de fals şi, în general, toate valorile: criteriul este doar ceva relativ; el este omul, *omul ca individ*.

Cu toate acestea, un cercetător a încercat să interpreteze principiul protagoric susţinând că omul despre care vorbeşte acesta nu este omul ca *individ*, ci omul ca *specie*, făcând prin aceasta din Protagora un predecesor al lui Kant[3]; dar toate sursele noastre antice exclud categoric posibilitatea unei asemenea interpretări. Omul despre care vorbeşte Protagora este *individul*. Platon, transmiţându-ne axioma, comentează:

> Şi nu spune el ceva de genul: „aşa cum mi se arată fiecare lucru, aşa este, după mine, iar după tine aşa cum ţi se arată ţie, căci suntem oameni şi tu şi eu"? [...] Or, nu se întâmplă, oare, câteodată ca, la aceeaşi suflare de vânt, unul dintre noi să tremure şi celălalt nu? Şi nu tremură unul mai puţin, iar celălalt de-a binelea? [...] În acest caz, ce vom spune despre acelaşi vânt luat în sine? Este rece sau nu? Îi

---

Griechen, I, 2, pp. 1296-1304 dar, mai ales, în Untersteiner, *I Sofisti*, vol. I, pp. 13-43.)

[2] Sextus Empiricus, *Adversus mathem.*, VII, 60; Platon, *Theaitetos*, 151 e - 152 a (= Diels-Kranz, 80 B 1). Cf. şi Diogenes Laertios, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1).

[3] Cf. mai ales Gomperz, *Pensatori greci*, II, pp. 268-284.

vom da, oare, crezare lui Protagora că pentru cel care tremură este rece, iar pentru celălalt nu?[4]

Iar faptul că este vorba despre indivizi îl confirmă atât Aristotel[5], cât şi Sextus Empiricus:

Şi prin aceasta el acceptă ca fiind adevărate numai cele ce apar *fiecăruia*, şi în modul acesta introduce (în cercetare) relativismul.[6]

Pe de altă parte, probabil că Protagora nu a dezvoltat în mod sistematic o doctrină gnoseologică sau o doctrină generală despre cunoaştere. Diversele valenţe gnoseologice ale principiului *omul măsură* evidenţiate de Platon şi Aristotel nu sunt altceva decât explicaţii şi consecinţe tratate de aceşti filosofi. Şi este mai mult ca sigur că, în mod analog, corelarea sistematică a acestui relativism cu doctrina heraclitiană a curgerii veşnice a tuturor lucrurilor reprezintă doar o explicaţie oferită de Platon şi Aristotel. Protagora trebuie să-şi fi stabilit principiul mai curând în mod empiric, şi anume prin generalizarea evaluărilor diferite care, după cum constatase, le dau oamenii tuturor lucrurilor, iar nu în cadrul unui studiu sistematic al naturii cunoaşterii. În acest fel (aşa cum, de altminteri, o făcuseră deja mulţi naturalişti înaintea lui) el a avut o contribuţie însemnată la naşterea gnoseologiei, dar *nu a pus bazele acestei ştiinţe* (pentru aceasta ar fi trebuit să analizeze

---

[4] Platon, *Theaitetos*, 151 e - 152 a. [trad. rom. de Marian Ciucă, *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1989, p. 191]

[5] Aristotel, *Metafizica*, K 6, 1062 b 13 sqq. (= Diels-Kranz, 80 A 19).

[6] Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene*, 1, 216 (= Diels-Kranz, 80 A 14). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 290]

în mod sistematic cunoaşterea sensibilă şi cea inteligibilă, să-şi fi pus problema naturii epistemologice a adevărului şi, în general, a proceselor cognitive; însă aceste probleme vor ajunge la maturitate numai odată cu Platon şi Aristotel). În ceea ce-l priveşte, el nu şi-a extins în mod sistematic principiul la întreg, ci s-a folosit de el ca de un canon fundamental în a preda lecţii despre *areté*, adică în opera sa educativă, după cum vom vedea în cele ce urmează.

2. Principiul raţionamentelor duble contradictorii şi aplicarea lui

Relativismul exprimat de principiul *omului-măsură* trebuie să-şi fi găsit o aprofundare în lucrarea intitulată *Discuţii contradictorii* sau *Antilogii*. Diogenes Laertios ne spune că Protagora afirma că, de fapt, „cu privire la fiecare lucru există două raţionamente, opuse unul altuia"[7], adică despre orice lucru se poate zice ceva dar şi contrazice, sau, cu alte cuvinte, se pot aduce argumente care se anulează reciproc. Iar Aristotel ne spune că Protagora preda cum „să faci mai puternic argumentul mai slab".[8]

Chiar şi din aceste puţine informaţii ne este uşor să reconstituim scopul urmărit de Protagora şi de cei care-l imitau. „Întrucât scopul lor – scria Robin – este acela de a-şi înarma elevul în toate cazurile de conflict de gândire sau de

[7] Diogenes Laertios, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1 = 80 B 6 a; cf. şi 80 A 20). [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 299]

[8] Aristotel, *Retorica*, B 24, 1402 a 23 (= Diels-Kranz, 80 A 21 B 6 b). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 293]

acțiune pe care viața socială le-ar fi prilejuit, metoda lor urma să fie în mod esențial una a *antilogiei* sau a controversei, opunerea mai multor teze posibile unor teme sau ipoteze date, definite şi catalogate în funcție de interes; este vorba de predarea unor lecții despre cum *să critici* şi *să discuți*, să organizezi un turnir de argumente împotriva altor argumente".[9]

Pe baza acestor premise, Protagora trebuie, aşadar, să fi predat lecții despre cum este posibil ca pentru fiecare lucru (şi îndeosebi pentru acelea care țineau de viața etico-politică) să aduci argumente pro şi contra şi trebuie să fi predat lecții despre cum este posibil să faci din argumentul mai slab unul tare. Faptul acesta nu însemna că şi-ar fi învățat discipolii să aleagă nedreptatea şi incorectitudinea în defavoarea dreptății şi a corectitudinii, ci *pur şi simplu că îi învăța modurile prin care aceştia să-şi poată susține şi face biruitor acel argument* (indiferent de conținutul său) *care în timpul unei discuții sau în anumite circumstanțe putea părea mai slab*. Iar unul din aceste procedee protagorice îl găsim, cel mai probabil, în lucrarea anonimă intitulată *Discursuri duble*, referitoare la valorile etice, la problema dacă virtutea se poate sau nu învăța şi la criteriul alegerii sarcinilor politice. Iată ce scrie în acest sens autorul anonim:

> În Grecia, filosofii formulează argumente duble despre *bine* şi *rău*. Unii spun că binele e una şi răul alta; ceilalți, că e acelaşi lucru, că pentru unii el ar fi bine, pentru alții, rău şi chiar că pentru acelaşi om el ar fi uneori bine, alteori rău. În

[9] L. Robin, *Storia del pensiero greco*, p. 179. În rest, ne informează destul de clar Diogenes Laertios, IX, 53 (= Diels-Kranz, 80 A 1): „şi a arătat, pentru prima oară, cum se atacă orice teză propusă, după cum ne informează dialecticianul Artemidoros în lucrarea sa *Către Chrysippos*". [trad. rom. p. 299]

ceea ce mă priveşte, acestora mă alătur. Voi aduce argumente legate de viaţa omului [...].[10]

Iar după ce a adoptat o serie de argumente inspirate din relativismul pitagoreic despre care avem mărturia paralelă a lui Platon[11], autorul anonim încheie astfel:

Nu spun ce este binele, ci mă străduiesc să arăt următorul lucru: răul şi binele nu sunt identice, ele există separat.[12]

Acelaşi lucruri spune autorul anonim şi despre frumos şi urât, cele drepte şi nedrepte, adevărat şi fals, înţelepciune şi nebunie. El nu defineşte esenţa valorilor, ci scoate la iveală o serie de argumente care ne fac să vedem un lucru ca fiind bun, frumos şi aşa mai departe, şi o altă serie care ne fac să vedem aceleaşi lucruri ca fiind rele, urâte şi aşa mai departe.

3. Învăţarea „virtuţii" şi înţelesul dat acestui termen

În clipa de faţă suntem în măsură să înţelegem mai bine în ce consta *virtutea* despre care Protagora mărturisea că *o predă* şi pentru care tinerii alergau la el în masă. În dialogul omonim Platon îl face pe sofist să spună următoarele:

---

[10] *Discursuri duble*, I, 1-2 (= Diels-Kranz, 90). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 623]

[11] Cf. Platon, *Protagoras*, 333 d, 334 a (= Diels-Kranz, 80 A 22).

[12] *Discursuri duble*, I, 17 (= Diels-Kranz, 90). [trad. rom. p. 624]

> Iar învățătura pe care o predau eu este *priceperea în cele gospodărești*, sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvârșit, și *priceperea în treburile cetății*, sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvântul în cele mai bune condiții.[13]

Această „pricepere" (*euboulía*) este tocmai îndemânarea de a vorbi, mai ales în public, înaintea tribunalului și a adunărilor, *iar Protagora consideră că poate fi predată prin intermediul tehnicii antilogiei, acea tehnică ce ne arată cum să facem ca orice punct de vedere să se impună asupra celui opus.*

Este clar, așadar, că termenului *areté* trebuie să-i dăm nu înțelesul creștin de *virtute*, ci acela originar de îndemânare (înțeles pe care și Machiavelli îl va relua atunci când va vorbi despre *virtutea* Principelui): de fapt, este evident că prezentându-se pe sine ca o persoană care preda virtutea, înțeleasă în primul sens, Protagora este ridicol, pe când înțeleasă în sens originar el nu mai este astfel. Iar dacă Socrate și Platon vor contesta posibilitatea ca virtutea să fie învățată, o vor face doar datorită faptului că ei refuzau să o înțeleagă ca o simplă îndemânare, așa cum vom vedea mai încolo.

4. Limitarea importanței principiului „omului-măsură"

Am amintit deja importanța și limitele principiului *omului-măsură*. Ele ne vor apărea și mai clare examinând reducția la care a supus Protagora acest principiu în privința aplicării sale practice. Dacă este adevărat că nu există valori morale absolute, și prin urmare un bine absolut, tot atât de

[13] Platon, *Protagoras*, 318 e (= Diels-Kranz, 80 A 5) [trad. rom. de Șerban Mironescu, *Platon, Opere I*, Ed. Științifică și Pedagogică, 1974, p. 433]

adevărat este că *există ceva care este mai util, mai convenabil şi de aceea mai potrivit.* Înţeleptul nu este cel care cunoaşte valorile absolute inexistente, ci cel care cunoaşte acest *relativ* mai folositor, mai convenabil şi mai potrivit, şi ştie cum să-l pună în practică şi să-l facă practic. Iată pagina din Theaitetos care defineşte remarcabil acest raţionament protagoric, care pe bună dreptate l-am putea numi, cu un termen modern, „pragmatism".

> Căci eu [Protagora] afirm, în ce mă priveşte, că adevărul este aşa cum l-am scris – fiecare dintre noi este măsura şi a celor ce sunt şi a celor ce nu sunt. Există însă o deosebire nesfârşită între unul şi celălalt, prin aceasta însăşi că pentru unul, alte lucruri există şi apar, iar pentru celălalt, altele. Cât despre înţelepciune şi înţelept, nu merg nici pe departe până acolo încât să afirm că nu există, numai că pentru mine înţeleptul înseamnă cu totul altceva: acela preschimbând ceea ce este şi apare vreunuia dintre noi drept rău, îl face să fie şi să apară bun. Aşa că nu întoarce fiecare cuvânt al exprimării mele pe toate feţele, ci caută mai degrabă să înţelegi mai clar ce spun, din următorul exemplu. Aminteşte-ţi, de pildă, ce se spunea mai înainte, că celui suferind mâncarea îi apare şi este amară, dar pentru cel sănătos este şi pare dimpotrivă. Mai înţelept nu poate fi considerat niciunul dintre ei – căci nu e cu putinţă. Şi nici nu poate fi socotit cel ce boleşte, neştiutor, fiindcă are astfel de păreri, iar cel sănătos, înţelept, fiindcă are altele. Trebuie schimbată o stare cu cealaltă, fiindcă una din ele este mai bună. Tot astfel, şi în educaţie trebuie făcută schimbarea de la o stare către alta mai bună; atâta doar că medicul schimbă prin leacuri şi sofistul prin discursuri. Bineînţeles că pe cineva care formula opinii false nu l-a făcut nimeni să formuleze după aceea unele curente, căci nu este posibil nici să formulezi opinii despre ceea ce nu există, nici să formulezi

altele decât cele pe care le formulezi; or, acestea sunt întotdeauna corecte, dar cred că opiniile unui spirit aflat într-o stare proastă sunt la fel cu starea, iar, dacă s-a făcut bine, formulează alte opinii, potrivite acestei stări. Unii, din nepricepere, numesc aceste reprezentări „adevăruri", în ce mă priveşte, sunt de acord că unele sunt mai bune decât altele, nefiind însă cu nimic mai adevărate. Cât despre înţelepţi, dragul meu Socrate, departe de mine gândul de a-i numi broaşte; de fapt îi numesc, referitor la trup, medici, iar la plante, agricultori. Declar că şi aceştia din urmă creează plantelor, în locul senzaţiilor rele – când vreuneia nu-i merge bine – senzaţii şi stări bune şi sănătoase, iar, pe de altă parte, că şi retorii înţelepţi şi buni fac, în cetăţi, ca cele folositoare să pară drepte, în locul celor netrebnice, pentru că, desigur, ceea ce i-ar apărea fiecărui stat drept şi frumos, ar avea şi realitate, din punctul lui de vedere, atâta timp cât o legiferează ca atare. *Numai că înţeleptul, în loc de netrebnice cum pot să fie pentru stat fiecare în parte, le-a făcut să fie şi să pară folositoare.* Potrivit acestui argument, şi sofistul capabil să dea o astfel de învăţătură elevilor săi este înţelept şi vrednic de multă plată din partea celor pe care-i instruieşte. Şi astfel, unii sunt mai înţelepţi decât alţii şi, în acelaşi timp, nimeni nu formulează opinii greşite, iar tu, şi de vrei, şi de nu, eşti să suporţi a fi măsură; căci, în cele ce am spus, argumentul se păstrează valabil.[14]

[14] Platon, *Theaitetos*, 166 d sqq. [trad. rom. de Marian Ciucă, *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1989, pp. 200-201]

5. Fundalul utilitarist al filosofiei lui Protagora

Din pagina tocmai citită reiese foarte clar următorul fapt: dacă omul (*fiecare om* ca ființă înzestrată cu simțuri și percepție) este măsură a *adevărului* și a *falsului*, nu este însă și măsură a *folositorului* sau a *dăunătorului*. Sau, altfel formulat, s-ar părea că în timp ce omul este cel care măsoară atunci când vine vorba de adevăr și fals, tot el este cel măsurat atunci când vine vorba de *folositor*; adică, trebuie să-i recunoaștem folositorului o *validitate obiectivă* (sau non-absolută). *Binele și răul sunt, respectiv, folositorul și dăunătorul; mai binele și mai răul sunt mai folositorul și mai dăunătorul.*

Că Protagora nu a perceput vreun contrast între relativismul gnoseologic și pragmatismul său bazat pe folositor (contrast care, în schimb, îl vor percepe mulți interpreți moderni) depinde de faptul că folositorul, cel puțin la nivel empiric, apare întotdeauna și numai în contextul unei serii de corelații, până într-acolo încât nu mai ajungem să-l determinăm altfel decât determinând, la un moment dat, *subiectul* la care face trimitere folositorul, *scopul* pentru care este folositor, *împrejurările* în care este folositor și așa mai departe.

Un text al lui Platon, care-l imaginează pe Socrate confruntându-se cu Protagora, ne poate lămuri foarte bine în acest sens:

> – Crezi, așadar, [Protagora] că există unele lucruri bune?
>
> – Da.
>
> – Oare sunt bune cele ce sunt folositoare oamenilor?
>
> – Dar pe Zeus, spuse el, chiar dacă nu le-ar fi de folos oamenilor, eu unul le numesc bune. [...]

– Te referi, oare, Protagora, la cele ce nu sunt de folos niciunui om, sau la cele care nu sunt defel folositoare? Chiar şi pe unele ca acestea le numeşti tu bune?

– Nici gând, zise el, dar eu ştiu că unele alimente, băuturi, doftorii şi multe altele sunt nefolositoare oamenilor; altele însă sunt folositoare. Altele sunt indiferente oamenilor, dar nu şi cailor. Altele sunt folositoare numai pentru boi, altele pentru câini. Altele nu sunt folositoare niciunora dintre aceştia, dar sunt folositoare pomilor. Unele sunt bune pentru rădăcinile pomului, dar sunt rele pentru muguri. De pildă, bălegarul pus la rădăcinile tuturor plantelor este bun, dar dacă ai vrea să-l pui la tulpini şi pe lăstarii tineri, îi distruge pe toţi. Căci şi uleiul este dăunător tuturor plantelor şi foarte dăunător pentru părul tuturor animalelor, afară de cel al omului; pentru părul omului este întăritor, ca şi pentru restul corpului. Astfel, binele este ceva divers şi variat, încât chiar şi în cazul omului ceva poate fi bun pentru părţile din afară ale corpului şi acelaşi lucru poate fi foarte dăunător pentru cele dinăuntru. De aceea, toţi medicii interzic celor bolnavi să folosească uleiul sau le îngăduie numai puţin de tot în mâncăruri, doar atât cât să le potolească senzaţiile neplăcute care se ivesc în nas din pricina alimentelor şi mâncărurilor.[15]

Este evident, aşadar, de ce s-a simţit Protagora întru totul îndreptăţit să reintroducă conceptul de înţelept (chiar şi după ce renunţase la conceptul absolut de adevăr şi de fals), bazându-se tocmai pe conceptul de folositor şi punându-l în relaţie cu acesta. Agricultorii sunt înţelepţi întrucât cunosc ce este bine şi folositor pentru plante şi ştiu cum să facă aceasta;

[15] Platon, *Protagoras*, 333 d - 334 c (= Diels-Kranz, 80 A 22) [trad. rom. de Şerban Mironescu, *Platon, Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1974, pp. 449-450]

medicii întrucât cunosc ce este bine şi folositor pentru corp şi ştiu cum să facă aceasta; sofistul sau retorul este înţelept întrucât cunoaşte ce este bine şi folositor pentru cetate şi face ca acest fapt să-i apară cetăţii ca fiind drept (aşadar dreptul nu este adevărul, ci *folosul public*), educându-i ca atare pe concetăţenii săi. Pe de altă parte, este tot atât de evident de ce Protagora i-a recunoscut înţeleptului – înţeles în acest sens – dreptul supremaţiei, deoarece „tocmai el face să aibă valoare pentru cetăţi şi să fie aprobate lucrurile bune [= folositoare] în locul vreunora rele [= dăunătoare]".[16]

Este vorba despre o înţelepciune desprinsă de adevărul ontologic şi care, dacă stăm să ne gândim bine, şi-a asumat dimensiunea empiricului şi – cum am zice cu un termen modern – a fenomenologicului.[17]

Şi astfel e cazul să dăm la iveală faptul că Protagora s-a mişcat în dimensiunea fenomenologicului din pură intuiţie:

---

[16] Cf. supra nota 14. Nu este lipsit de probabilitate ca Protagora să fi susţinut „o teorie a Cetăţii ideale, întemeiată pe principiul ca întâietatea să fie acordată înţelepţilor", în înţelesul descris mai sus (S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, 1961, p. 20 sqq.). În acest fel, s-ar putea explica (după cum remarca acelaşi Zeppi, p. 22 sqq.) mărturia intens disputată a lui Diogenes Laertios, III, 37 (= Diels-Kranz, 90 B 5) care sună astfel: „Euphorion şi Panaitios relatează că s-a găsit începutul *Republicii* refăcut în mai multe versiuni, iar Aristoxenos declară că şi *Republica* [lui Platon] era, aproape în întregime, cuprinsă în *Discuţiile contradictorii* ale lui Protagora" [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 136]. Iar în III, 57 (= Diels-Kranz, 90 B 5): „Favorinus, în Cartea a doua a *Istoriilor felurite*, spune că se găseşte aproape în întregime în *Discuţiile contradictorii* ale lui Protagora" [trad. rom. p. 139]. Într-un fel, Protagora ar fi anticipat ideea că guvernarea Cetăţii trebuie încredinţată filosofilor. Dar vom vedea că dincolo de această posibilă tangenţă între Cetatea aşa cum o gândea Protagora şi cea gândită de Platon se întinde o prăpastie.

[17] Cf. pasajul din *Protagoras* lui Platon, citit la începutul paragrafului.

de fapt, el nu putea avea, cu siguranţă, la dispoziţie instrumentele teoretice necesare în deosebirea ontologicului de fenomenologic. Iar în măsura în care poziţia sa ajunge să dobândească însemnătate la nivel intuitiv, rămâne, din punct de vedere teoretic, nemotivată şi, drept urmare, aporetică în privinţa afirmării principiului *omului-măsură*. În rest, aporia nu întârzie să apară din fundal imediat ce punem în aplicare această contra-dovadă: agricultorul determină folosul plantei în funcţie de criteriile de creştere şi de maturizare a plantei; medicul determină folosul corpului omenesc în funcţie de criteriile stării de sănătate, şi aşa mai departe. Dar ceea ce e folositor omului (înţeles nu ca pură corporalitate, ci în integralitatea lui) cine-l determină şi prin referire la ce? Iar folosul cetăţii în ceea ce priveşte nu atât nevoile materiale, cât convieţuirea etico-politică a cetăţenilor, cine-l determină şi în relaţie cu ce? Evident că Protagora nu ezită să spună că cel care-l determină este tocmai Sofistul; dar după aceea nu mai ştie să spună *în relaţie cu ce anume* poate Sofistul să treacă la acel tip de determinare. Pentru a face aceasta ar fi trebuit să sape şi mai în profunzimile naturii omului, ca să-i determine esenţa, iar atunci şi-ar fi dat seama că reducerea omului şi a sufletului său la simplul domeniu al simţului şi al percepţiei[18] ar fi fost în antiteză cu viziunea etico-politică la care ar fi ajuns prin analiza fenomenologică, iar astfel ar fi trebuit să modifice în mod fatal una din cele două variante; dar aşa ceva ar fi adus cu sine o transformare radicală a întregii sale gândiri.

[18] Faptul că pentru Protagora sufletul nu era ceva deosebit de simţuri este atestat ca atare în Diogenes Laertios, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1), cu referire explicită şi la Platon, *Theaitetos*, 152 sqq.

6. Atitudinea lui Protagora față de Zei

Toate izvoarele de care dispunem concordă în a ne transmite că Protagora s-a abținut să spună dacă Zeii există sau nu. Iată textual cuvintele lui:

> În ce-i privește pe zei, n-am mijloace să știu nici că există, nici că nu există.[19]

Probabil că în funcție de metoda discuțiilor contradictorii, el trebuie să fi prezentat *argumentele pro și contra existenței și non-existenței Zeilor*. Însă cu siguranță că este inexact să afirmăm că prin aceasta Protagora ar fi căutat să nege Zeii, așa după cum nu a ezitat un autor antic să tragă concluzia. De exemplu, Diogenes din Oinoanda scria:

> Protagora din Abdera a susținut cu abilitate aceeași părere cu Diagoras [care era ateu *n.a.*], dar a folosit alte cuvinte, ca să evite îndrăzneala excesivă a acestuia. Într-adevăr, a spus că nu știe dacă există zei, ceea ce revine tot la a spune că știe că nu există.[20]

---

[19] Diogenes Laertios, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1) [trad. rom. de C.I. Balmuș, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 299]. Iar Eusebiu ne transmite la fel următoarele: „Despre zei nu știu nici că sunt, nici că nu sunt, nici ce fel sunt ca manifestare exterioară" (*Praep. ev.*, XIV, 3, 7 [= Diels-Kranz, 80 B 41]). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 301]

[20] Diels-Kranz, 80 A 23; [trad. rom. p. 296]; la fel este și judecata lui Eusebiu din fragmentul B 4: „Într-adevăr, Protagora pentru că a fost discipolul lui Democrit a dobândit o concepție filosofică ateistă [...]" [trad. rom. p. 301]

Avem de-a face în acest caz cu o inferență care nu putea veni de la Protagora, care cel mai probabil că nu a negat atât existența Zeilor și nici măcar credința în existența acestora, *cât doar imposibilitatea cunoașterii lor*. Prin urmare, afirmația lui a reprezentat un *agnosticism teologic*, dar echilibrat foarte pe larg de atitudinea lui practică: de fapt, la nivelul credinței trebuie să fi admis chiar existența Zeilor, după cum știm de la Platon.[21]

Este limpede însă că așa cum principiul *omului-măsură* aplicat cu strictețe trebuia să ducă la un scepticism și imoralism total, tot astfel și această atitudine de agnosticism marcant față de Zei putea duce la ateism. Dacă Protagora nu ajunge la asemenea concluzii, aceasta nu se datorează decât faptului că el nu explică consecințele la care premisele sale, printr-o logică intrinsecă, trebuiau sau, cel puțin, puteau să ducă.

---

[21] Credința în Zei este clar presupusă în atitudinea pe care Protagora o are cât privește conflictul cu discipolii care contestau faptul de a i se plăti un onorariu; a se vedea astfel dialogul platonician omonim (cf. 328 b-c) și mai ales mitul pe care-l putem citi de la pasajul 320 d încolo, în care Zeii sunt protagoniștii.

Despre Protagora a se citi cele două reconstituiri opuse, una a lui Untersteiner, *I Sofisti*, I, pp. 13-149 și cealaltă a lui A. Levi, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli 1966, pp. 79-149, amândouă utile fiecare în felul ei doar ca urmare a perspectivelor antitetice, pentru a ne face să vedem cum realitatea sofiștilor a fost mult mai complexă decât ne lasă să bănuim clișeele comune din manuale. Cf. și Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, *passim*.

III. GORGIAS

1. Negarea adevărului

În timp ce Protagora porneşte de la *relativism*, iar pe baza acestuia îşi susţine metoda discuţiilor contradictorii, Gorgias[1] în schimb, numai cu ceva mai prejos decât el ca renume şi îndemânare, ne oferă poziţia *nihilismului*.

Într-o lucrare a sa – care se dorea în mod sigur a fi o răsturnare sistematică a filosofiei *physis*-ului, iar în mod particular a eleatismului, mai ales a celui repropus

---

[1] Gorgias s-a născut la Leontinoi, în Sicilia, undeva în jurul anului 485/480 î.C. (cf. Diels-Kranz, 82 A 10) şi a trăit mai mult de o sută de ani într-o desăvârşită stare de sănătate fizică şi spirituală. A fost discipolul lui Empedocle. A călătorit prin toate cetăţile Greciei şi a locuit pentru o vreme, desigur, şi la Atena. De fapt, ştim că la Atena soseşte în 427, trimis de către cetatea sa ca ambasador (pentru a obţine ajutor militar împotriva Siracuzei). A cunoscut atunci un mare succes cu arta sa retorică. Philostratos (= Diels-Kranz, 82 A 1) ne spune despre el: „Căci el a dat un imbold sofiştilor printr-un stil neaşteptat, prin puterea suflului, prin tratarea solemnă a unor teme solemne, prin întreruperi şi tranziţii abrupte, care fac discursul mai plăcut şi mai eficace; şi le-a înveşmântat totodată în cuvinte poetice urmărind frumuseţea şi solemnitatea". [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 449] Opera sa filosofică cu cel mai mare impact trebuie să fi fost *Despre non-existent sau despre natură*, un manifest al nihilismului antic. Printre alte lucrări despre care avem cunoştinţă cele mai importante trebuie să fi fost: *Elogiul Elenei* şi *Apărarea lui Palamedes*. (Pentru alte informaţii despre viaţa şi lucrările lui Gorgias a se vedea Untersteiner, *I Sofisti*, 1, pp. 153-167).

de Melissos, şi care se intitula *Despre natură sau despre non-existent* (fiind reversul titlului lucrării lui Melissos)[2] – el susţinea următoarele trei teze strâns legate una de alta: *a) nu există ceea ce există*, adică nimic nu există; *b)* şi dacă ar exista ceea ce există, *nu ar putea fi cunoscut*; *c)* iar dacă am admite că ar putea fi cunoscut, *ar fi imposibil de comunicat sau de explicat altora*.[3] Demonstrarea celor trei propoziţii (care se face cu ajutorul unor argumente logice foarte bine puse la punct şi în funcţie de o tehnică argumentativă preluată în mod special de la eleaţi), departe de a fi un simplu joc de îndemânare retorică, după cum au crezut unii[4], are scopul precis de a exclude în mod radical posibilitatea existenţei sau a atingerii, sau măcar, a expresiei unui adevăr obiectiv.[5] Acelaşi Sextus Empiricus ce ne-a transmis una din cele două parafraze păstrate din lucrarea lui Gorgias, conchide:

---

[2] Cf. Reale, *Melisso*, p. 22 sqq. şi p. 24, nota 97.

[3] Din această lucrare ne-au parvenit doar două fragmente ample: unul păstrat de Sextus Empiricus (*Adv. mathem.*, VII, 65 sqq., reluat în Diels-Kranz, 82 B 3) şi altul transmis de autorul anonim al lucrării *De Melisso Xenophane Gorgia* (păstrat în lucrările lui Aristotel, dar mai mult ca sigur neautentic), capp. 5-6, 979a 11 - 980b 21 în ediţia lui Bekker, nereluat – pe nedrept – în Diels-Kranz, dar care se poate citi în Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. II, Firenze 1961² ca fragmentul B3 bis, p. 56 sqq., în greacă şi italiană, însoţit de un comentariu, precum şi în traducerea lui Timpanaro Cardini din *I Sofisti*, p. 61 sqq. (şi în *I Presocratici*, II, p. 920 sqq.). După reevaluarea poziţiei criticii moderne asupra acestui autor anonim (cf. în acest sens Zeller-Reale, pp. 1-54 şi Reale, *Melisso*, p. 27 sqq. şi 298 sqq.), lectura acestui text este indispensabilă iar introducerea sa în rândul fragmentelor gorgiane necesară (în unele locuri el este chiar mai interesant decât fragmentul transmis de Sextus Empiricus).

[4] Cf. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912 (retipărit şi la Darmstadt 1965), pp. 1-49.

[5] Referitor la această lucrare a lui Gorgias, a se citi o expunere şi o interpretare clară în Levi, *Storia della sofistica*, pp. 204-236.

> În faţa acestor grave probleme fără ieşire, ridicate de Gorgias, dispare – în ce le priveşte – însuşi criteriul adevărului. Căci despre non-existent, non-congnoscibil, non-comunicabil nu există niciun criteriu [de apreciere].[6]

Dacă pentru Protagora exista un adevăr relativ (în sensul că totul e adevărat în măsura în care i se pare omului că e aşa), pentru Gorgias *de fapt adevărul nu există, ci totul e fals.*

Să vedem acum în detaliu principalele căi de argumentare cu ajutorul cărora îşi motiva Gorgias cele trei teze, pentru că ele au jucat un rol destul de însemnat în procesul de a duce la limită, sau ca să spunem aşa, la extremele ei consecinţe, criza filosofiei *physis*-ului.

2. Nimic nu există

a) Faptul că *nimic nu există* (sau că nu există ceea ce există) Gorgias îl demonstra contrapunând între ele concepţiile pe care fizicii le susţinuseră cu privire la fiinţă, şi care sunt astfel formulate încât ajung să se anuleze reciproc. Iată cum ne rezumă autorul anonim această parte a lucrării lui Gorgias:

> Dacă comparăm doctrinele celorlalţi filosofi care, făcând speculaţii despre cele existente, susţin, pe cât reiese, unii împotriva celorlalţi, principii care se bat cap în cap – unii afirmând că existenţa este *unu* şi nu *multiplu*, alţii, dimpotrivă, că este *multiplu* şi nu unu; unii susţinând că cele existente *sunt născute*, alţii că *nu sunt născute* – ei bine, împotriva ambelor

[6] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 87. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 465]

> tabere a tras propria sa concluzie, şi anume că nimic nu există. În adevăr, el spune că, dacă ceva ar exista, ar fi în chip necesar sau *unu*, sau *multiplu*, că cele existente vor fi sau *nenăscute* sau *născute*; dacă însă se admite că nu există nici unul, nici multiplul, nici nenăscutul, nici născutul, atunci nu există nimic.[7]

Pe scurt: rezultatele speculațiilor fizicilor asupra ființei se anulează reciproc, iar faptul acesta demonstrează imposibilitatea postulării ființei pe care respectivele speculații o au ca obiect.[8]

Rămâne însă după aceea de remarcat tipul de procedeu pe care – printre altele – îl adoptă Gorgias pentru a demonstra netemeinicia acelor alternative în baza cărora fusese afirmată ființa. De fapt, după cum am arătat deja, el foloseşte armele logicii eleate: caută să demonstreze, prin acest procedeu, că respectivele arme, folosite la a-i distruge pe toți adversarii eleatismului, pot fi întoarse împotriva eleatismului însuşi, şi că nimicesc fără drept de apel toată filosofia *physis*-ului.

---

[7] Ps. Aristotel, *De Mel. Xenoph. Gorgia*, 5, 979 a 13 sqq. (= Untersteiner, fr. 13 bis). [trad. rom. pp. 465-466]

[8] Pentru o aprofundare a acestei prime teze gorgiane şi pentru diferențele dintre cele două surse, cea a lui Pseudo Aristotel şi cea a lui Sextus Empiricus, cf. M. Migliori, *La filosofia di Gorgia* 1973, pp. 23-62.

3. Chiar dacă ar exista ceea ce există, nu ar putea fi cunoscut

b) Chiar şi cea de-a doua teză, care afirmă că ceea ce există nu poate fi cunoscut şi conceput de către om, este demonstrată în contextul unei polemici antieleate. Parmenide este cel care afirmase că legătura dintre *fiinţă şi gândire* e din punct de vedere structural inseparabilă: gândirea – spunea el – este întotdeauna şi numai întotdeauna *gândire despre fiinţă*, astfel încât, la limită, s-ar putea spune că *gândirea şi fiinţa sunt unul şi acelaşi lucru*, în sensul că gândirea există în măsura în care redă fiinţa (a gândi înseamnă, de fapt, a surprinde şi a reda fiinţa); viceversa, non-fiinţa este imposibil de gândit şi de exprimat, tocmai pentru că fiinţa poate fi gândită şi exprimată.

Iată însă că Gorgias răstoarnă aceste două puncte nodale din doctrina eleată. Împotriva principiului că gândirea este întotdeauna doar gândire a fiinţei, Gorgias demonstrează că există *gânduri* sau *conţinuturi ale gândirii* care nu au niciun fel de realitate şi că, prin urmare, nu există.

> Este, deci, evident că ceea ce gândim nu există. În adevăr, dacă ceea ce gândim ar exista, ar trebui să admitem că există toate cele pe care le gândim, oricum ar fi ele gândite. Aceasta însă e absurd. Nu înseamnă că, dacă cineva se gândeşte la un om care zboară sau la nişte care ce aleargă pe suprafaţa mării, omul zboară în adevăr sau carele chiar şi aleargă pe mare. Concluzia este că ceea ce este gândit, nu este existent [= gândirea nu este gândire a fiinţei].[9]

[9] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 78 sqq. (= Diels-Kranz, 82B 3). [trad. rom. p. 469]

Aşadar, odată cu prăbuşirea primului principiu, se prăbuşeşte *eo ipso* şi cel de-al doilea, care, de fapt, nu este decât o imagine a primului, aşa cum reuşeşte foarte bine Gorgias să o arate. Faptul că ceea ce nu există *nu* poate fi gândit este încă o dată dezmințit de evidență, căci putem gândi Scylla, Himera şi multe alte lucruri care nu există.

> Iată de ce, în chip absolut, dacă existentului i se atribuie predicatul de „a putea fi gândit", non-existentului îi va corespunde predicatul „a nu putea fi gândit". Ceea ce este absurd. De pildă, Scylla şi Himera, şi multe alte lucruri care nu există, iată că totuşi sunt gândite.[10]

Sextus Empiricus rezumă astfel gândirea lui Gorgias: dacă este adevărat că există lucruri gândite care nu există, la fel de adevărat este şi inversul afirmației, şi anume că ceea ce există nu e gândit; în termeni mai concişi, s-ar putea spune astfel: „dacă ceea ce gândim nu are existență, atunci nici ceea ce există nu poate fi gândit".[11]

Separarea între ceea ce există şi ceea ce gândim nu putea fi săvârşită într-o manieră mai radicală.[12]

---

[10] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 80 (= Diels-Kranz, 82B 3). [trad. rom. p. 464]

[11] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 78 (= Diels-Kranz, 82B 3). [trad. rom. p. 463]

[12] Pentru o aprofundare a acestei secțiuni din cadrul tratatului lui Gorgias cf. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, pp. 63 sqq. şi 70 sqq.

4. Chiar dacă ar putea fi gândit, ceea ce există ar fi imposibil de comunicat

c) Cea de-a treia teză este demonstrată de Gorgias *contestându-i-se cuvântului capacitatea de a semnifica, de o manieră verosimilă, orice altceva în afara sa.* Merită să citim în întregime pagina în care-şi exprimă sofistul nostru acest gând.

> Căci, ceea ce este perceput de cineva prin simţul vederii, cum ar putea el oare să exprime [...] prin cuvânt? Sau cum ar fi cu putinţă ca mesajul să devină clar pentru cine ascultă fără să fi văzut el însuşi [lucrul]? După cum simţul vederii nu percepe sunetele, tot aşa nici auzul nu percepe culorile, ci sunetele. Vorbitorul, ce e drept, pronunţă [cuvintele], dar nu pronunţă nici culoarea, nici obiectul [perceput]. Prin urmare, acel lucru despre care un individ nu are un concept propriu, cum ar putea oare să-l conceapă în minte prin intermediul altcuiva care vorbeşte, sau prin intermediul oricărui alt semn [convenţional], care e diferit de obiectul [semnalizat]? Nu va trebui el mai degrabă, dacă este o culoare, să o vadă, ori dacă este un zgomot, să-l audă? Pentru a se exprima, vorbitorul nu foloseşte un sunet sau o culoare, ci cuvântul. Dar nu este posibil „să gândeşti" o culoare, ci numai să o vezi, nu e posibil „să gândeşti" un sunet, ci numai să-l auzi. Şi încă, dacă, să zicem, am putea admite cunoaşterea şi exprimarea a ceea ce se cunoaşte, cum oare ar fi cu putinţă ca cel care ascultă să-şi reprezinte conceptual acel obiect? Nu este doar cu putinţă ca unul şi acelaşi lucru să se afle în acelaşi timp în doi receptori, separaţi între ei, căci în acest caz, unul ar deveni doi. Şi încă, mai spune [Gorgias], dacă ar fi adevărat că unul şi acelaşi obiect [al gândirii] s-ar afla în mai multe persoane, n-ar însemna că le apare în acelaşi fel, deoarece aceste persoane nu se aseamănă întru totul între ele, nici nu

> se află într-o condiţie identică. Căci, dacă ar fi într-o condiţie identică, ar fi o persoană, iar nu două. În mod evident, nici măcar una şi aceeaşi persoană nu încearcă senzaţii similare în acelaşi timp, ci anumite senzaţii prin intermediul văzului, altele prin intermediul auzului. Şi încă, în chip diferit acum faţă de trecut. Şi astfel, concluzia este că nimic nu există. Şi chiar dacă ar exista, nimic n-ar putea fi cunoscut; chiar dacă ceva ar putea fi cunoscut, nimeni n-ar putea să-l facă cunoscut altcuiva, pe motiv că lucrurile nu sunt cuvinte şi pentru că nimeni nu-şi formează [prin acelaşi cuvânt] acelaşi concept ca un altul.[13]

În acest fel separarea între ceea ce există şi ceea ce gândim devine totodată separarea (uneori chiar radicală) între cuvânt, gândire şi existent.

Cu ce mai rămâne Gorgias după negarea Existentului şi a Adevărului absolut, a gândirii ca purtătoare a existentului şi a adevărului, a cuvântului ca revelator al respectivului existent şi al respectivei gândiri?

5. Refugiu în planul empiricului şi al realităţii situaţiei

Odată desfiinţată posibilitatea de a atinge un Adevăr absolut, sau *aletheia*, s-ar părea că lui Gorgias nu-i mai rămâne altă cale decât cea a *părerii*, sau a *doxei*. Chiar dacă nu în mod expres, totuşi el neagă orice validitate a acestei *doxa*, socotind-o a fi „cea mai nesigură dintre toate lucrurile".[14]

---

[13] Ps. Aristotel, *De Mel. Xenoph. Gorgia*, 6, 980 a 20 (= Untersteiner, fr. 3 bis). [trad. rom. pp. 468-469]

[14] Cf. Gorgias, *Elogiul Elenei*, § 11 (= Diels-Kranz, 82 B 11); *Apărarea lui Palamedes* § 24 (= Diels-Kranz, 82 B 11 a).

Gorgias caută, aşadar, o a treia cale între existent şi aparenţa înşelătoare, între Adevăr şi *doxa*, aşa cum reiese din ultimele cercetări. Ceea ce înseamnă că renunţă la [*un logos al existentului care să nu poată fi pus la îndoială, dar nu la un logos care să se limiteze la domeniul experienţelor omeneşti, adică la un logos care să se limiteze la a arunca lumină asupra faptelor, împrejurărilor, situaţiilor de viaţă a oamenilor şi a cetăţii.*] În această privinţă M. Migliori scria: „Şi astfel este posibil să regândim situaţia morală a grecilor, delimitând principii considerate în general ca fiind valide sau propunând un ideal de un eudaimonism sau intelectualism moderat".[15] Iar ceva mai încolo: „Nu este vorba despre ştiinţa care permite definiţii sau reguli absolute, nici despre părerea personală care circulă de la om la om. Este vorba [...] despre o analizare a situaţiei, despre o descriere a ceea ce trebuie sau nu să se facă. În acest sens, Gorgias este unul din primii reprezentanţi ai *eticii situaţiei*. Obligaţiile variază în funcţie de împrejurări, vârstă, caracteristică socială; aceeaşi acţiune poate fi bună sau rea în funcţie de cel care îi este subiect. Este limpede, aşadar, că această lucrare teoretică, săvârşită fără a avea baze metafizice şi principii absolute, comportă o largă acceptare de păreri curente: fapt care explică acel amestec neobişnuit al noului cu tradiţionalul, întâlnit la Gorgias".[16]

De fapt, numeroase texte ajunse până la noi par a depune mărturie în favoarea acestei interpretări. Gorgias, cel din dialogul platonician omonim, nu se înfăţişează ca un profesor ce predă în mod expres valorile morale supreme (aceasta ar fi totuna cu a preda Adevărul absolut la care nu se poate ajunge); el doar presupune că discipolii săi deţin deja o

[15] Migliori, *La filosofia di Gorgia*, p. 151 sqq.
[16] Migliori, *La filosofia di Gorgia*, p. 134.

serie de cunoştinţe comune despre valorile morale, care le au toţi grecii (iar dacă nu le deţin încă, el se însărcinează să le furnizeze respectivele cunoştinţe, dar tot în baza respectivelor convingeri comune).[17]

Iar din *Menon* ştim că îşi bătea joc de cei care promiteau că *pot preda virtutea*; cu un simţ mai realist, el spunea că tot ceea ce-şi doreşte şi tot ceea ce ştie el este cum să-i înveţe pe oameni să vorbească mai bine.[18]

La fel, ştim de la Aristotel că Gorgias nu definea virtutea (ceea ce ar fi echivalat cu ceva absolut), ci se limita doar la „a enumera virtuţile".[19] Menon, într-o manieră cu totul gorgiană, în dialogul omonim, caracterizează fenomenologic virtutea în felul următor:

> Mai întâi, dacă vrei să vorbim despre virtutea la bărbaţi, e simplu, fiindcă virtutea unui bărbat este să se ocupe de treburile cetăţii cu pricepere şi, ocupându-se de ele, să facă prietenilor bine, iar duşmanilor rău şi să se ferească să nu sufere el însuşi vreun neajuns. Dacă vrei să vorbim despre virtutea la femei, nu este greu de explicat că femeia trebuie să îngrijească bine casa, s-o ocrotească şi să fie supusă bărbatului ei. Şi mai există şi o virtute a copiilor, fete sau băieţi, şi una a oamenilor în vârstă, fie ei liberi sau sclavi. Şi mai există şi alte virtuţi, foarte multe la număr, aşa că nu ne vine greu să spunem ce este virtutea: pentru fiecare îndeletnicire sau vârstă, pentru fiecare etapă, fiecare dintre noi are o anumită virtute. La fel stau lucrurile şi cu relele însuşiri.[20]

---

[17] Cf. Platon, *Gorgias*, 460 a sqq.

[18] Platon, *Menon*, 95 c (= Diels-Kranz, 82 A 21).

[19] Aristotel, *Politica*, A 13, 1260 a 27 (= Diels-Kranz, 82 B 18).

[20] Platon, *Menon*, 71 e (= Diels-Kranz, 82 B 19). [trad. rom. de Liana Lupaş şi Petru Creţia, *Platon. Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, pp. 374-375]

Este evident pentru cei care ne-au urmărit până acum că această cale empiristo-fenomenologică pe care a încercat Gorgias să păşească îşi găseşte analogonul corespunzător în Protagora[21]; dar, în acelaşi timp, este la fel de evident că asemenea aceleia şi aceasta nu primeşte un fundament teoretic adecvat şi de aceea nu-şi găseşte un spaţiu suficient pentru a se plasa în interiorul edificiului gorgian.

Odată desfiinţată posibilitatea cunoaşterii neîndoielnice a existentului, Gorgias ar fi trebuit să demonstreze posibilitatea teoretică a unei cunoaşteri omeneşti care să nu fie nici ştiinţa fizicilor, nici *doxa*, aceasta însă probabil că i s-a părut imposibil, tocmai datorită faptului că dispunea de categorii teoretice de sorginte eleată, care după cum am văzut deja erau incapabile să ofere o explicaţie a fenomenelor[22]; în plus, arătase caracterul distructiv, iar nu constructiv al acestor categorii.

Aşadar, Gorgias doar a întrezărit calea spre fenomenologie şi a urmat-o la modul intuitiv, fără însă a o teoretiza.

În schimb, a dat dovadă de o altă coerenţă în confruntarea cu retorica, al cărei teoretizator sclipitor a şi fost.

6. Retorica şi omnipotenţa cuvântului

Să ne întoarcem o secundă la concluziile *Tratatului despre non-existent*. Dacă nu există un Adevăr absolut (şi nici măcar unul relativ, cel puţin în maniera cum îl gândea Protagora), este limpede că astfel *cuvântul ajunge să dobândească o autonomie proprie*, o autonomie aproape nelimitată, tocmai pentru că nu

[21] A se vedea capitolul precedent, pp. 54-57.

[22] A se vedea volumul I, capitolul despre Parmenide, p. 162 sqq.

e legată de limitările impuse de existent. În independența sa ontologică, cuvântul devine (sau poate deveni) disponibil pentru orice.

Iată așadar că Gorgias descoperă, tocmai la nivel teoretic, acel *aspect al cuvântului pentru care acesta este purtător* (fără a ține cont de niciun fel de adevăr) *de sugestie, persuasiune și părere.** Iar retorica este arta care știe să fructifice cel mai bine acest aspect al cuvântului, motiv pentru care poate fi numită *arta persuasiunii.*[23]

Este vorba despre o persuasiune care nu ține, așa cum ar fi normal în baza celor precizate anterior, de nicio cunoaștere a vreunui adevăr de neatins, ci ține pur și simplu de părerea în sine. Se înțelege, așadar, de ce, odată desfăcute legăturile dintre cuvânt și cunoaștere, și potențat la maxim efectul psihagogic al cuvântului, a ajuns Gorgias să se laude nu doar că știa să vorbească despre orice subiect și să convingă pe oricine despre orice, ci și că știa să-i depășească, printr-o abilitate persuasivă, chiar și pe specialiști în chiar domeniul lor de activitate: de exemplu, se lăuda că-și întrecuse fratele medic în capacitatea de a convinge bolnavul să se supună anumitor tratamente.

Iar relevanța și importanța socială a acestei arte sunt cât se poate de limpezi: mai mult ca niciodată, în Atena secolului al V-lea î.C., în tribunale și adunări, retorica putea garanta posesorului ei succesul; de fapt ea era menită să devină, după cum s-a spus pe bună dreptate, „o veritabilă cârmă în mâna

---

* În original *credenza*. Am optat pentru termenul *părere* deoarece sensul verbului de la care pornește substantivul *credenza* în limba italiană nu este cel de a crede în cineva (de unde derivatul *credință*, *încredințare*), ci de a crede ceva, a crede că (de unde derivatul *credință, opinie, părere*) (*n.t.*).

[23] A se vedea în acest sens prima parte a dialogului *Gorgias*.

omului de stat".[24] Motiv pentru care este la fel de limpede şi legătura ei structurală cu politica: de fapt, în epoca clasică omul politic nu poartă alt nume decât cel de retor: „Cuvântul – explică Jaeger – nu are încă sensul pur formal de mai târziu, ci desemnează în plus şi conţinutul discursului. Or, părea evident că obiectul oricărui discurs public este statul şi interesele sale".[25]

În rest, în dialogul platonician ce-i poartă numele, Gorgias spune în mod expres că retorica este:

> A fi în stare [...] să convingi prin discursuri pe judecători în tribunale, pe senatori în senat, în ecclesia pe membrii ecclesiei, precum şi în oricare altă adunare care ar fi o adunare cetăţenească.[26]

Tot astfel se explică şi succesul enorm pe care, la fel ca Protagora, l-a cunoscut Gorgias oriunde se ducea: în puterea taumaturgică a cuvântului capabil să convingă pe oricine de orice se credea că se poate găsi instrumentul de neînlocuit în impunerea dominaţiei.

Dar cuvântul, desprins de valori şi în general de orice adevăr obiectiv, putea deveni foarte periculos. După cum s-a văzut, Gorgias admite şi el valorile morale admise în mod comun de greci şi-şi pune retorica la dispoziţia lor.[27] Mai mult chiar, el îi blamează pe acei discipoli care, odată ce învăţau arta retoricii, se foloseau de ea ieşind din cadrul

---

[24] Jaeger, *Paideia*, I, p. 502. [trad. rom. de Maria-Magdalena Anghelescu, *Paideia*, Ed. Teora 2000, p. 218]

[25] *Ibidem.*

[26] Platon, *Gorgias*, 452 e [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 302]

[27] Cf. Platon, *Gorgias*, 459 c sqq.

valorilor comune, sau opunându-li-se şi separă orice responsabilitate de aceştia:

> Cred că nu trebuie detestat şi alungat din cetate dascălul pentru abuzul pe care-l face elevul, de puterea şi de arta învăţată de la el. Deşi a fost iniţiat în vederea unei drepte întrebuinţări, discipolul procedează în mod contrar. Prin urmare, este drept să fie urât, expulzat şi ucis cel ce nu se foloseşte cum trebuie de retorică şi nu cel ce l-a învăţat.[28]

Însă după separarea Adevărului de cuvânt nu mai era sigur dacă etica situaţiei ajungea să garanteze o bună folosire a retoricii: dimpotrivă, tocmai caracterul labil al situaţiei făcea ca retorica să fie disponibilă pentru aventuri extreme, aşa cum vom vedea.

7. Cuvântul şi amăgirea poetică

Examinarea aprofundată a cuvântului şi a capacităţilor sale trebuie să-l fi făcut pe Gorgias foarte sensibil la aspectul poetic al acestuia, mai mult decât la cel retoric.

Iată ce scria în acest sens sofistul nostru:

> [...] întreaga poezie o consider şi o numesc discurs înzestrat cu metru, în cei care o ascultă pătrunde şi tremurul de spaimă şi mila înlăcrimată şi dorul care dă frâu liber durerii. Căci faţă de întâmplările norocoase şi deopotrivă

[28] Platon, *Gorgias*, 457 b. [trad. rom. p. 307]

> stârnite de acţiuni şi trupuri străine, sufletul pătimeşte datorită cuvintelor propria lui patimă.[29]

Şi arta, la fel ca retorica, nu caută atât adevărul, cât *declanşarea sentimentelor*. Dar, în timp ce retorica prin declanşarea sentimentelor urmăreşte nişte scopuri practice, căutând să producă persuasiune şi păreri puse în relaţie cu chestiuni etice, sociale şi politice, arta urmăreşte alte scopuri, am zice *mai degrabă dezinteresate decât teoretice.*

Ce sens mai au, atunci, acel tremur, acea spaimă, acea milă produse de artă prin mijlocirea cuvintelor, odată eliminat scopul teoretic sau practic? Este limpede că Gorgias nu numai că întrezăreşte, dar într-o anumită măsură şi explică *valenţa estetică* a sentimentului şi, prin urmare, a cuvântului care-l declanşează.

Şi ar mai fi ceva de spus. Un fragment al lui Plutarh ne relatează următoarele:

> Tragedia a înflorit şi a devenit foarte populară, o audiţie şi o vizionare extraordinară pentru oamenii acelor vremuri, căci – după cum spune Gorgias – tragedia, prin expunerea unor mituri şi a unor pasiuni oferă *o anumită amăgire. Cel care reuşeşte mai bine în actul de amăgire apare mai adevărat decât cel care nu reuşeşte, cel ce se lasă amăgit apare mai isteţ decât cel ce nu se lasă.*[30]

---

[29] Gorgias, *Elogiul Elenei*, § 9 (= Diels-Kranz, 82 B 11). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 475]

[30] Plutarh, *De glor. Ath.*, 5, p. 348 C (= Diels-Kranz, 82 B 23). [trad. rom. p. 490]

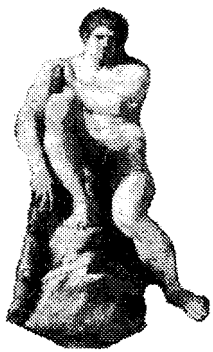
Tocmai aici înţelegem de ce produsul poeziei este calificat drept „amăgire" (ἀπάτη) şi iluzie; după părerea noastră, amăgirea defineşte foarte bine neadevărul teoretic al acelui sentiment poetic care are o individualitate precisă şi (am spune-o cu un termen modern) o autonomie a sa proprie.

Este evident că pentru Gorgias această amăgire poetică are ceva pozitiv, din moment ce nu ezită să spună că reuşeşte „mai bine" cel care amăgeşte prin actul poetic decât cel care nu o face şi este „mai isteţ" cel ce se lasă amăgit decât cel ce nu se lasă: cel dintâi este mai bun pentru capacitatea sa creativă de a produce iluzii poetice, cel de-al doilea pentru că este mai capabil să primească această creativitate poetică.

Atât Platon cât şi Aristotel vor ajunge să gândească şi ei cam la fel, primul pentru a nega validitatea artei, cel de-al doilea, în schimb, pentru a descoperi puterea kathartică, purificatoare a sentimentului poetic, după cum vom vedea.

IV. PRODICOS DIN CEOS

1. Inventarea sinonimiei



Pe un plan clar inferior lui Protagora şi Gorgias se situează ceilalţi sofişti despre care ni s-au păstrat mărturii. În orice caz, şi ei sunt gânditori în multe privinţe foarte interesanţi şi semnificativi cât priveşte noile tendinţe.

În primul rând, îl vom aminti aici pe Prodicos din Ceos[1], despre care Socrate spunea, nu o dată, în glumă că i-ar fi fost maestru.[2] Şi Prodicos a fost, la rândul său, un maestru al artei discursurilor. Însă arta lui, pe care o preda discipolilor săi la un preţ foarte mare, se întemeia pe ceva ce se dorea a fi (şi chiar era) ceva nou: *sinonimia*, adică *găsirea diferitelor tipuri de sinonime şi determinarea precisă a nuanţei*

[1] Prodicos s-a născut în insula Ceos la o dată incertă. Specialiştii presupun că data lui de naştere s-ar situa undeva în jurul anilor 470-460 şi că şi-ar fi desfăşurat activitatea în preajma războiului peloponesiac (dat fiind faptul că Aristofan face aluzie la Prodicos). A fost de mai multe ori la Atena în calitate de ambasador. A ţinut cu succes lecţii atât la Atena cât şi în alte cetăţi greceşti. Lucrarea sa cea mai importantă trebuie să fi purtat numele de *Anotimpuri* (ce se trăgea probabil de la numele zeiţelor fertilităţii), în care cel mai probabil că înfăţişa sub formă de prolog celebrul episod al lui „Hercule la răscruce" despre care vom avea ocazia să vorbim în cele ce urmează. (cf. Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 7-11).

[2] Cf. Platon, *Protagoras*, 341 a; *Menon*, 96 d; *Charmides*, 163 d; *Cratyllos*, 384 b.

semnificațiilor lor.[3] Aşadar, după ce a experimentat posibilitatea de a se împărți în raționamente opuse, la Protagora, şi după ce a recunoscut în sine o capacitate de persuasiune atotputernică, la Gorgias, *logos*-ul descoperă acum nenumărata paletă de nuanțe prin care pot fi descrise lucrurile şi, ca atare, proprietatea cuvântului şi a limbajului.[4]

Desigur că Prodicos trebuie să-i fi învățat pe discipolii săi ca atunci când țineau discursuri în fața judecătorilor la tribunale sau în fața poporului la adunările cetățeneşti, să ştie cum să se folosească într-o manieră practică de acest joc al găsirii de sinonime. În *Protagora*, Platon ne descrie cu un umor foarte fin modul cum acest sofist se încredea în atât de mult lăudata sa artă a sinonimiei. Şi în mod sigur că această artă a sinonimiei, chiar dacă a fost supraevaluată în importanță de către inventatorul ei şi a fost aplicată nu de puține ori într-o manieră improprie, a produs totuşi o serie de efecte benefice şi a exercitat, după cum se ştie deja de mult timp, o influență asupra metodologiei socratice de căutare a acelui „ce" al lucrurilor[5], chiar dacă, evident, metoda lui Socrate țintea spre ceva mult mai profund.

---

[3] Cf. Platon, *Protagoras*, 337 a-c (= Diels-Kranz, 84 A 13); *Protagoras*, 340 a (= Diels-Kranz, 84 A 14); *Euthydemos*, 277 e (= Diels-Kranz, 84 A 16).

[4] Cf. Diels-Kranz, 84 A 11 şi A 20.

[5] Cf. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, p. 126; cf. şi Maier, *Sokrates*, Tübingen, 1913, trad. it. de G. Sanna, Florența 1943 (reed. 1970), vol. I, p. 263 şi vol. II, p. 83.

2. Utilitarismul etic şi mitul lui „Hercule la răscruce"

În câmpul reflecţiei morale, Prodicos a ajuns să fie cunoscut datorită unei reelaborări personale a mitului lui „Hercule la răscruce", care ne-a fost transmis în modul cel mai fidel cu putinţă de Xenofon.[6] Mitul, care numai de puţină vreme a ajuns să fie corect înţeles[7], este foarte interesant nu doar ca document al gândirii lui Prodicos, ci mai mult ca document al tendinţei utilitariste generale a eticii sofiste, motiv pentru care merită să-l examinăm cu atenţie.

Pe când trecea de la copilărie la adolescenţă, adică la vârsta la care tânărul, devenind independent, începe să arate cam ce opţiuni morale are, Hercule s-a retras într-un loc liniştit pentru a medita. Atunci i s-au arătat două femei înalte: una era plăcută la vedere, în cuviinţa şi fireasca-i noblețe, alta, în schimb, era bine împlinită la trup, cu ţinuta mai dreaptă decât era din fire iar chipul înfrumuseţat să pară mai alb şi mai rumen decât era în realitate. Cele două femei sunt simbolurile virtuţii, una, şi a depravării (sau a viciului), cealaltă: numele lor în greacă sunt Areté şi Kakía.

Femeia care era simbolul depravării sau al viciului îi spune:

---

[6] „Hercule la răscruce" ne-a fost transmis sub forma unei imitaţii fidele de către Xenofon în *Memorabilia*, II, 1, 21-34 (= Diels-Kranz, 84 B 2); aşa cum vom avea ocazia să ne dăm seama, este inexactă convingerea unui interpret care vede aici influenţe cinice, căci limbajul folosit poartă amprenta hedonismului şi a utilitarismului, în niciun caz a eticii cinice a renunţării şi a oboselii.

[7] Cf. S. Zeppi, *L'etica di Prodico*, în *Studio sulla filosofia presocratica*, Florenţa 1962, pp. 103-115 (eseu publicat prima dată în „Rivista critica di storia della filosofia", 1956).

> Eu văd, Heracle, că tu eşti hotărât pe ce cale să apuci în viaţă. Dacă mă iei călăuză pe mine, te voi conduce pe calea cea mai uşoară şi cea mai plăcută; vei gusta toate plăcerile, lipsit fiind toată viaţa de orice apăsare. Mai întâi nu te vei ocupa de războaie, nici de treburile publice, ci vei umbla în viaţă numai după mâncărurile şi băuturile cele mai alese. Vei căuta tot ce-i mai plăcut de văzut şi de auzit, de mirosit şi de pipăit, bucurându-te totodată cât mai mult de plăcerile trupului; nu vei avea altă preocupare decât să trândăveşti şi, cât mai ferit de griji, să te dedai plăcerilor de tot soiul. Iar dacă vei avea vreodată îndoială de felul cum să-ţi procuri plăcerile de mai sus, să nu-ţi fie teamă; te voi învăţa eu cum să le dobândeşti fără nicio trudă, fără să-ţi oboseşti nici mintea, nici trupul. Te vei înfrupta din roadele muncii altora, fără să te sinchiseşti pe ce căi le-ai dobândit, căci doar eu ştiu să le aduc numai foloase celor ce-mi urmează sfaturile.[8]

Aşa cum e de înţeles, tipul de viaţă pe care Kakía i-l propune lui Hercule este cel al hedonismului celui mai desfrânat: fericirea constă în a te bucura de o plăcere intensă şi uşor de obţinut, în a-ţi procura fără scrupule şi prin orice mijloace tot ceea ce e plăcut, folositor şi util pentru sine.

Iată ce spune, în schimb, Areté:

> Şi eu viu la tine; îţi cunosc părinţii şi felul tău de a fi, încă din copilărie. De aceea, sper că vei merge pe calea ce ţi-o deschid, că vei lupta cu puterile ce le ai pentru tot ce e bun şi frumos şi astfel vei învăţa să mă lauzi şi să mă preamăreşti prin înseşi faptele tale. Eu nu doresc să te îmbii cu vorbe amăgitoare, ci vreau să-ţi prezint lucrurile aşa cum

[8] Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 23-25. (= Diels-Kranz, 84 B 2). [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, pp. 34-35]

sunt, aşa cum le-au orânduit zeii. *Din toate ce au preţ cu adevărat în viaţă, zeii nu ne-au dat nimic fără muncă, fără multă trudă.* Iar *dacă vrei, într-adevăr, ca ei să-ţi fie favorabili*, trebuie ca şi tu să-i onorezi aşa cum se cuvine. *Dacă doreşti să fii iubit de prieteni*, trebuie să le faci şi tu bine; *dacă vrei ca cetatea să te cinstească*, se cuvine să-i fii şi tu de folos şi *dacă doreşti ca vrednicia ta să fie admirată* de întreaga Grecie, este necesar să încerci şi tu să lucrezi spre binele ei. *Dacă doreşti* [...]*ca pământul să-ţi dea roade din belşug*, e nevoie mai întâi să ştii să-l cultivi; *dacă vrei să tragi foloase mari* de la animale, trebuie şi tu să le îngrijeşti. *Dacă vrei cu tot dinadinsul să scoţi câştiguri şi din război* şi să doreşti să fii în măsură să le redai libertatea prietenilor şi să-i răpui pe vrăjmaşi, este necesar să înveţi arta de a purta războiul de la cei pricepuţi şi să exersezi diferitele feluri de a o folosi. *Dacă, în sfârşit, vrei să-ţi călesti corpul* şi să-l faci să slujească minţii, trebuie să-l obişnuieşti la asta şi să-l exersezi cu trudă şi sudoare.[9]

Cercetătorii s-au lăsat înşelaţi multă vreme de prima frază rostită de către Areté, şi anume, sublinierea ideii că tot ceea ce are cu adevărat preţ pentru om se dobândeşte doar cu *trudă*, fără a-şi da seama că ea era un loc comun în discursurile sofiştilor[10]; mai mult decât atât, ei nu şi-au dat seama că Areté vorbeşte de fapt *în termeni utilitarişti*.[11] Toate sfaturile acesteia sunt, ca să folosim o terminologie kantiană, *imperative ipotetice care sfârşesc toate prin a obţine avantaje concrete*, în cazul nostru, bunăvoinţă din partea Zeilor, iubire din partea

[9] Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 27 sqq. (= Diels-Kranz, 84 B 2). [trad. rom. pp. 35-36]

[10] Cf. de exemplu Platon, *Protagoras*, 238 sqq., pasaj ce merită pus în legătură cu cel din Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 20, care este, de fapt, o introducere la povestirea „Hercule la răscruce".

[11] După cum bine a remarcat S. Zeppi; cf. mai sus, nota 7.

prietenilor, cinstire din partea cetății, admirație din partea întregii Grecii, roade îmbelșugate de la pământul cultivat, foloase mari de la animalele îngrijite, și așa mai departe. Virtutea nu este astfel decât mijlocul cel mai potrivit pentru a obține toate aceste avantaje și beneficii.

Dacă lucrurile stau așa, atunci diferența dintre Kakía și Areté constă nu atât în a-ți face din plăcere un scop de atins, cât în a găsi mijloacele pentru a o urma.[12]

Iată de ce îi dă Kakía acest răspuns Aretei:

> Te gândești, Heracle, cât de greu și lung este drumul spre bucurii, pe care femeia asta ți-l arată? Eu însă te voi conduce pe o *cale ușoară și scurtă* spre fericire.[13]

La care Areté replică:

> Nefericito, de ce bine ai tu parte sau ce plăceri cunoști tu, devreme ce nu vrei să faci nimic ca să le dobândești? Nici nu aștepți să te stăpânească vreo poftă, ci chiar înainte de a râvni la ceva, ești scârbită; înainte de a mânca și de a bea ești sătulă și ca să poți să mănânci și să bei cu plăcere, îți pregătești vinuri alese, iar vara când ți-e cald, umbli să te răcorești de-a binelea. Ca să dormi cu voluptate, te îngrijești să ai nu numai paturi, ci și leagăne și paturi moi. Dar nu ca să te odihnești de trudă, ci ca să trândăvești, cauți să dormi. Pentru plăcerile trupului, mai mult decât e nevoie, nu te dai în lături de la nimic, neocolindu-i nici pe bărbați, nici pe femei. Astfel îți educi tu prietenii: noaptea îi îndemni să se destrăbălează, iar ziua îi faci să lâncezească, pierzându-și timpul cel mai prețios. Deși ești nemuritoare, zeii te alungă de la ei și nu te bucuri de nicio prețuire în ochii oamenilor

[12] Cf. mai jos, nota 15.

[13] Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 29 (= Diels-Kranz, 84 B 2). [trad. rom. p. 36]

de treabă. Tu n-ai parte să auzi cuvinte de laudă, atât de plăcute tuturora şi nu ţi-e dat să vezi ceea ce-i vrednic de văzut; niciodată nu admiri o faptă frumoasă. Cine s-ar putea încrede în spusele tale? Cine ţi-ar veni în ajutor la nevoie? Care dintre oamenii de bine ar cuteza să se amestece printre însoţitorii tăi? Tinerii din preajma ta sunt fizic nişte neputincioşi, iar ajunşi la bătrâneţe se prostesc cu totul; crescuţi în trândăvie în anii fragezi, se târăsc la bătrâneţe, trăiesc în nevoi şi în mizerie. Li-e ruşine apoi de faptele lor din trecut, sunt apăsaţi în urmă de poveri; în tinereţe au gustat numai plăceri uşoare, iar acum la bătrâneţe au parte numai de neplăceri. Eu însă sunt de partea zeilor şi a oamenilor vrednici; *nicăieri şi niciodată nu se întâmplă ceva bun fără ştirea şi participarea mea.* Sunt onorată de zei şi de viteji ca nimeni altul. Artiştilor le ajut să-şi desăvârşească opera; pe servitori îi ajut să-şi facă munca; sunt săritoare oriunde e vorba despre o realizare paşnică, dar sunt şi o aliată de nădejde în război, iar în cultivarea prieteniei nu mă întrece nimeni. *Veseli şi fără griji* stau prietenii mei în jurul mesei: *voia bună le trezeşte şi pofta de mâncare. Somnul li-e mai plăcut* decât acelora care trândăvesc, iar dacă sunt treziţi din somn nu se supără, ci îşi văd cu atât mai mult şi fără supărare de treburile lor. *Tinerii se bucură când sunt lăudaţi de cei mai vârstnici* şi chiar şi cei bătrâni parcă *simt o plăcere* amintindu-şi de bucuriile şi onorurile de care au avut parte când au fost tineri. Cu plăcere oamenii socotesc ceea ce au realizat şi păşesc bine dispuşi la munca lor zilnică. Eu îi înfrăţesc pe ei cu zeii, îi împrietenesc cu semenii şi-i fac să fie onoraţi de concetăţenii lor. Iar când le-o bate ceasul, mormintele lor nu vor fi acoperite de uitare, ci vor trăi în amintirea şi în cântecele de preamărire ale urmaşilor. Dacă şi tu, Heracle, mlădiţă din părinţi vrednici, vei duce o asemenea viaţă de muncă, *poţi fi sigur că vei avea şi tu parte de o fericire adevărată.*[14]

[14] Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 30-33 (= Diels-Kranz, 84 B 2). [trad. rom. pp. 36-37]

După cum se poate remarca, Prodicos nu şovăie defel să pună în gura Virtuţii cuvinte cu nuanţe hedoniste, chiar dacă moderate. Dintre toţi cercetătorii, cel ce a surprins cel mai bine acest aspect al gândirii lui Prodicos a fost un italian, care scria următoarele: „De fapt, întrecerea dintre Areté şi Kakía, ce umple întreg spaţiul povestirii, se învârte în jurul modului de atingere a aceleiaşi ţinte, fericirea-utilitate, care este considerată de cele două interlocutoare drept *akmé* [culme, *n.t.*] a pozitivităţii omeneşti [...]: neînţelegerea dintre ele nu priveşte idealurile ultime – nu este vorba aici de faptul că Prodicos ar contrapune cupletului ἀρετή [virtute] şi ἡδονή [plăcere] un alt cuplet, cel al lui ἀρετή şi πόνος [trudă] – ci în alegerea mijloacelor de realizare a lor. Aici găsim miezul povestirii: Prodicos susţine un *utilitarism-eudaimonism* activist în polemica purtată cu un *hedonism senzualist*, dar din atitudinea adversă el nu respinge *tout-court* exigenţele fundamentale condamnându-le *in limine litis* [la începutul procesului, *n.t.*], ci, dimpotrivă, le acceptă şi le recunoaşte ca adevărate, ba chiar îşi prezintă propria doctrină ca fiind un eudaimonism promiţător".[15]

Pe scurt, putem trage concluzia că, pentru Prodicos, virtutea este o raţionalizare foarte bine calculată a plăcerilor şi a foloaselor morale şi materiale inerente, sau *un utilitarism gândit*. Din acest punct de vedere, povestirea „Hercule la răscruce" poate fi luată drept emblemă a eticii sofiştilor (a celor din prima generaţie), care au văzut în folositor valoarea morală supremă.[16]

---

[15] Zeppi, *L'etica di Prodico*, p. 107 sqq.

[16] Aşa cum am văzut, utilitarismul şi etica lui Protagora le întâlnim, în ultimă instanţă, şi la Gorgias. Sofiştii din a doua generaţie, însă, vor înclina mai mult spre hedonism.

3. Zeii ca divinizare a folositorului

Lucrurile, însă, nu se opresc aici. Prodicos a considerat că folositorul constituia nu doar fundamentul moralei, ci şi al teologiei.

Iată, în acest sens, câteva mărturii semnificative.

Philodemos scrie:

> Perseus [...] în lucrarea sa *Despre zei* spune că nu par credibile cele scrise de Prodicos, şi anume că mai întâi au fost socotite divinităţi şi venerate lucrurile capabile să-i hrănească ‹ pe oameni › şi să-i ajute şi apoi descoperitorii fie ai unei surse de procurare a hranei, fie ai unui adăpost, fie ale celorlalte îndeletniciri, ca de exemplu Demeter, Dionysos [...].[17]

Şi mai clară este mărturia lui Sextus Empiricus, care ne transmite chiar un fragment ce conţine înseşi cuvintele rostite de sofistul nostru:

> Prodicos din Ceos spune: „Cei vechi au recunoscut ca zei Soarele şi Luna şi râurile şi izvoarele şi, în general, toate cele folositoare vieţii noastre din folosul avut de pe urma lor. Cum fac, de exemplu, egiptenii cu Nilul"; şi mai spune că de aceea pâinea a fost considerată zeiţa Demeter, vinul Dionysos, apa Poseidon, focul Hephaistos, şi tot aşa, fiecare dintre lucrurile folositoare.[18]

---

[17] Philodemos, *De piet.*, c. 9, 7, p. 75 G (= Diels-Kranz, 84 B 5).). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, pp. 344-345]

[18] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, IX, 18 (= Diels-Kranz, 84 B 5). [trad. rom. p. 345]

Sau:

> Prodicos spune că ceea ce foloseşte vieţii a fost acceptat ca divinitate, ca de exemplu, Soarele şi Luna, râurile şi lacurile şi pajiştile şi roadele şi orice alt lucru de felul acesta.[19]

Această interpretare a Zeilor şi a divinului dată de Prodicos, care este de o îndrăzneală iluministă remarcabilă, exprimă, de fapt, o trăsătură aparte a sofisticii: în timp ce filosofii naturalişti identificaseră divinul cu Principiul, sau cu ceea ce, potrivit lor, avea o importanţă mai mare, Prodicos îl identifică cu folositorul, adică, cu ceea ce, pentru el (ca, de altfel şi pentru toţi sofiştii), avea o importanţă în general.

[19] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, IX, 52 (= Diels-Kranz, 84 B 5). [trad. rom. p. 345]

V. HIPPIAS ŞI ANTIPHON

1. Curentul naturalist al sofisticii

Întâlnim adesea în manuale afirmaţia că sofistica a opus între ele *nomos* şi *physis*, adică „legea" şi „natura", cu scopul de a o devaloriza pe prima şi de a o reduce la o simplă convenţie. Dar acest loc comun nu este decât pe jumătate întemeiat. Opoziţia lege / natură nu se întâlneşte nici la Protagora, nici la Gorgias şi nici măcar la Prodicos[1]; în schimb, ea apare la Hippias şi Antiphon, sau în ceea ce, cu justeţe, a fost denumit *curentul naturalist al sofisticii*, iar ulterior la sofiştii politicieni, în diferite grade.[2]

---

[1] În privinţa aceasta, ne-a atras atenţia, pe bună dreptate, Levi, în *Storia della sofistica*, p. 30, n. 9 şi p. 249 sqq. Iată ce scria el: „După cum observă H. Maier (*Sokrates*, p. 240 contrapunerea φύσις/ νόμος, natură/ convenţie se găseşte la Empedocle [...], Philolaos [...], Diogene din Apollonia [...] şi la Democrit. Archelaos (introducând-o în viaţa practică: H. Maier, *Sokrates*, p. 241) a afirmat că ceea ce e drept şi nedrept există prin convenţie, iar nu de la natură (Diogenes Laertios, II, 16). Această contrapunere nu a fost făcută nici de Protagora, nici de Anonimul lui Iamblichos (pentru care, de fapt, bazele νόμος-ului se găsesc în φύσις) şi nu apare nici măcar la Gorgias sau Prodicos".

[2] Manualele au pus, aşadar, pe seama întregii sofistici o opoziţie fundamentală care, însă, ia naştere doar odată cu unul din curentele sale (curentul „naturalist"), ce are trăsăturile lui aparte.

2. Hippias şi metoda „polymathiei"

Să începem cu Hippias.[3] Acest sofist, care trebuie să fi fost destul de faimos (din moment ce Platon îi va dedica două dialoguri)[4], împărtăşea concepţia despre scopul predării (educaţia politică), întâlnită şi la ceilalţi sofişti, dar se deosebea de aceştia prin metoda predată, despre care susţinea că este singura valabilă. Astfel, el spunea că nu antilogia, nici retorica, nici sinonimia sunt importante, ci *polymathia*, sau *cultura de tip enciclopedic* (iar Hippias, pe lângă faptul că pretindea că *ştie* totul, se lăuda şi că *ştie să facă* totul).[5] Însă, pentru a învăţa multe lucruri ai nevoie de o îndemânare aparte, care să-ţi faciliteze în procesul memorării diferitele conţinuturi ale cunoaşterii; în acest scop, el preda *mnemotehnica* (tehnica memorării).[6] Iar printre disciplinele propuse de enciclopedismul său didactic, matematica şi ştiinţele naturii aveau ponderea cea mai însemnată.[7] Acest lucru este de înţeles: de fapt, lui Hippias i se părea foarte importantă predarea ştiinţelor naturii, deoarece considera că *viaţa omului*

---

[3] Hippias s-a născut la Elis, dar nu ştim cu exactitate când. Oricum, la sfârşitul secolului al V-lea trebuie să fi fost cunoscut şi apreciat în calitate de profesor. A călătorit mult, la fel ca ceilalţi sofişti. A trăit mulţi ani şi este – pare-se – autorul a numeroase scrieri. (Pentru alte informaţii, a se vedea Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 111-120).

[4] *Hippias maior* (despre frumos) şi *Hippias minor* (despre minciună, o demonstraţie *per absurdum* a tezei socratice că nimeni nu săvârşeşte răul în chip intenţionat).

[5] Cf. Platon, *Protagoras*, 315 b-c şi comentariul nostru la ediţia citată, p. 34, nota 45. Cf. *Hippias minor*, 368 b sqq. (= Diels-Kranz, 86 A 12).

[6] Cf. Platon, *Hippias maior*, 285 b sqq. (= Diels-Kranz, 86 A 12); cf. şi *Hippias minor*, 368 sqq. (= Diels-Kranz, 86 A 12).

[7] Cf. Platon, *Protagoras*, 318 e.

ar trebui să-şi potrivească ritmul mai mult după natură şi legile acesteia, decât după legile făcute de om.

3. Opoziţia dintre „nomos" şi „physis"

Iar, cu aceasta, pătrundem în miezul tematicii *natură-lege*. Înaintea unor bărbaţi din cetăţi diferite şi de condiţii diferite, Platon îi spune lui Hippias următoarele:

> O, bărbaţi, care sunteţi aici de faţă, eu vă socot a fi rude, prieteni, concetăţeni prin *fire*, iar nu prin *lege*; căci cele asemănătoare se înrudesc prin fire, pe când legea, fiind tiranul oamenilor, impune multe lucruri ce sunt *contrare firii*.[8]

Este limpede că în acest pasaj nu doar sunt clar deosebite, ci radical opuse unul altuia planul *physis*-ului, sau al naturii, celui al *nomos*-ului, sau al legii. Natura este prezentată ca ceea ce *uneşte* oamenii (asemănătorul cu asemănătorul); legea, în schimb, este prezentată ca ceea ce *desparte*, forţând natura şi, prin urmare, mergând contra ei. Astfel, natura ajunge să fie recunoscută drept singura capabilă a constitui adevăratul fundament al acţiunii oamenilor, în vreme ce legea este denunţată ca fiind „tiranul oamenilor", fiind depreciată în mod radical, *cel puţin atunci când şi în măsura în care se opune naturii*. În acest fel, ia naştere deosebirea dintre un *drept natural* (legea naturii) şi un *drept pozitiv* (legea creată

[8] Platon, *Protagoras*, 337 c [trad. rom. de Şerban Mironescu, *Platon, Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1974, p. 453], considerată în Diels-Kranz – şi pe bună dreptate – o imitaţie, sau o reconstrucţie, sau, şi mai bine, o plăsmuire platoniciană, făcută *à la manière de...*, cum am spune azi; cf. şi comentariul pasajului în Levi, *Storia della sofistica*, p. 254 sqq.

de oameni); ia naştere convingerea că, din motive expuse anterior, doar primul tip de drept este valabil şi etern, în timp ce al doilea este contingent şi, de fapt, nevalid. Iată, aşadar, *cum sunt postulate premisele care vor duce la o totală desacralizare a legilor create de oameni*, ce vor ajunge să fie considerate rodul unei simple convenţii şi al unei decizii personale, şi de aceea nevrednice de respectul arătat lor dintotdeauna.

Însă, din aceste deosebiri Hippias extrage mai curând consecinţele pozitive, decât cele negative: având în vedere că natura oamenilor este una egală (cel puţin natura înţelepţilor la care face referire el în contextul discursului de mai sus), nu-şi au niciun rost deosebirile care-i despart pe locuitorii unei cetăţi de cei ai alteia, şi nici acelea care în mijlocul unei cetăţi îi pot despărţi ulterior pe cetăţeni unii de alţii. Lua naştere, astfel, un *ideal cosmopolit şi egalitarist care pentru grecii de atunci nu doar că era unul neobişnuit de nou, dar şi neobişnuit de revoluţionar*.

4. Radicalizarea contrastului „nomos" / „physis" la Antiphon

Probabil că, păşind pe urmele lui Hippias, Antiphon[9] a mers ceva mai departe. Chiar şi el, atunci când preda, trebuie să fi insistat mai mult pe ştiinţele naturii, din aceleaşi motive susţinute şi de Hippias, şi anume pentru faptul că văzuse norma veritabilă de urmat numai în *physis*. Dar el a ajuns să radicalizeze separarea dintre natură şi lege până la limita unei rupturi a lor, afirmând, în termeni eleaţi, că natura reprezintă „adevărul" în timp ce legea pozitivă este doar o „opinie"; din acest motiv, una este aproape mereu în antiteză cu cealaltă şi, de aceea, când este posibil să încălcăm legea făcută de oameni fără a fi pedepsiţi, trebuie să o facem, în ideea de a urma legile naturii:

---

[9] Informaţiile noastre despre Antiphon sunt destul de răzleţe. În ciuda unei foarte dificile plasări a lui pe scara cronologică, activitatea-i pare să se fi desfăşurat, cu o oarecare aproximaţie, în jurul ultimelor decenii ale secolului al V-lea. Principala sa lucrare se intitulează *Despre adevăr*, iar în ea se simt influenţe ale Şcolii eleate. Însemnătatea lui Antiphon pentru istoria gândirii iese la iveală abia după 1915 şi 1922, pe fondul descoperirii a două papirusuri la Oxyrynchos, care conţineau texte importante şi îndrăzneţe, după cum vom vedea. Se înţelege, astfel, cum de vechile istorii ale filosofiei şi manualele cele mai des folosite nu vorbesc despre el. La noi în Italia, cel care a contribuit cel mai mult la cunoaşterea lui Antiphon a fost E. Bignone, într-o serie de studii publicate între 1917 şi 1923, adunate apoi în *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, pp. 1-226. S-a discutat mult dacă Antiphon sofistul este acelaşi cu Antiphon oratorul. Problema aceasta şi-a mai pierdut din importanţă, însă, am putea spune că ultimele studii par a fi înclinat să-i dea un răspuns pozitiv; cf. F. Decleva Caizzi, *Antiphontis tetralogiae*, Milano-Varese 1968. Acesta a adus în ultimele sale studii o serie de contribuţii însemnate, despre care vom oferi indicaţii la nota 14.

[...] Justiție, așadar, înseamnă a nu încălca legile cetății în care ești cetățean. De aceea, un om se poate bucura de justiție în chipul cel mai avantajos pentru sine, dacă de față cu martori va da o înaltă prețuire legilor, iar fără martori poruncilor naturii; căci normele legilor sunt accesorii, pe când cele ale naturii sunt necesare; prescripțiile legilor sunt convenite, iar nu născute, și, dimpotrivă, cele ale naturii sunt născute, iar nu stabilite prin convenție. Așadar, cine încalcă normele legilor, în caz că o face fără știrea autorilor lor, este scutit de rușine și pedeapsă; dar, dacă aceștia află, nu scapă de urmări infamante. Cine însă violează – împotriva posibilului – ceva din legile crescute de la natură odată cu noi, chiar dacă o face fără știrea nimănui, răul nu este mai mic și nici mai mare, chiar dacă toți o știu; căci e lezată nu opinia, ci adevărul însuși.[10]

5. Cosmopolitism și egalitarism de tip naturalist

Și mai radicale, în raport cu cele ale lui Hippias, sunt concepțiile egalitariste și cosmopolite ale omului așa cum ni le propune Antiphon:

[...] dar pe cei ce nu-s de familie bună, nici nu-i respectăm, nici nu-i cinstim. ‹ În această privință › ne purtăm

[10] Diels-Kranz, 87, fragmentul A. Traducerea textului în limba italiană îi aparține lui F. Decleva Caizzi care (împreună cu G. Bastianini) a reconstituit chiar și textul critic, ameliorându-l în mai multe puncte decât era în Diels-Kranz, text care apoi a fost publicat în *C.P.F.*, I, 1; cf. și nota 14 (fragmentul redat aici poate fi găsit la p. 201, fr. B). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 419]

unii faţă de alţii ca nişte barbari, căci *din natură* cu toţii suntem întru totul egali, fie barbari, fie greci.[11]

Iluminismul sofist a dizolvat aici nu doar vechile prejudecăţi de castă ale aristocraţiei şi tradiţionala închidere în sine a polis-ului, ci şi cea mai radicală prejudecată, comună tuturor grecilor, cea referitoare la propria superioritate faţă de alte popoare: fiecare cetate este egala alteia, fiecare clasă socială este egala alteia, fiecare popor este egalul altuia, tocmai pentru că toţi oamenii sunt egali *din natură*.

Dar, atunci, ce este această natură care-i înrudeşte pe oameni între ei? În ce anume constă ea?

Din fragmentele ajunse până la noi rezultă fără nicio urmă de îndoială că Antiphon înţelege prin natură *natura sensibilă*: aceea al cărei bine este *ceea ce e folositor* şi *plăcut*, iar rău *ceea ce e dăunător* şi *dureros*, acea natură care constă din spontaneitate şi libertate instinctivă. În lumina acestei concepţii despre natură, legea este văzută întotdeauna – şi nici nu ar fi putut fi altfel – ca nenaturală, deoarece ne obligă la sacrificii şi, deci, la dureri, punându-i spontaneităţii frâie şi piedici.

Iată, în acest sens, un text semnificativ:

> Examinarea acestor lucruri se face mai ales de aceea, pentru că cele mai multe din cele ce sunt drepte după lege, stau în opoziţie cu natura; căci au fost statornicite legi şi pentru ochi, ce trebuie ca ei să vadă, şi ce nu trebuie; şi pentru urechi, ce trebuie să audă şi ce nu; şi pentru limbă, ce trebuie să spună şi ce nu; şi pentru mâini, ce trebuie să facă şi ce nu; şi pentru picioare, încotro să meargă şi încotro nu; şi pentru minte, ce trebuie să dorească şi ce nu. Şi

[11] Diels-Kranz, 87, fragmentul B (= *C.P.F.*, I, 1, p. 187, fr. A). [trad. rom. p. 421]

totuşi, naturii nu-i sunt nici mai dragi, nici mai familiare lucrurile de la care legile îi îndepărtează pe oameni decât cele la care îi îndeamnă. Aşijderea, viaţa şi moartea sunt lucruri de la natură; viaţa le vine oamenilor de la cele folositoare, iar moartea de la cele păgubitoare. Cât priveşte avantajele, cele statornicite prin legi sunt cătuşe ale naturii, dar cele date de natură sunt libere.

Nu este adevărat că ceea ce produce durere – cel puţin după dreapta judecată – slujeşte natura mai mult decât ceea ce îi aduce bucurie. Nu este adevărat nici că durerea ar fi mai folositoare decât plăcerea; căci cele în adevăr folositoare nu trebuie să vateme, ci să fie de ajutor.[12]

Pe baza acestor premise, egalitatea oamenilor este văzută ca o egalitate de structuri şi necesităţi sensibile:

Putem observa cele ce sunt de la natură necesare pentru toţi oamenii. Toţi au posibilitatea de a şi le procura în acelaşi chip, şi în toate acestea nimeni dintre noi nu poate fi definit nici ca barbar, nici ca grec. Căci cu toţii respirăm aerul pe gură şi prin nări, şi toţi mâncăm cu mâinile... şi râdem când ne simţim bine, sau plângem când suferim, iar prin auz primim sunetele, iar mulţumită luminii vedem, iar cu mâinile lucrăm şi cu picioarele umblăm.[13]

Acest fapt este extrem de interesant: dacă am restrânge natura umană doar la simpla ei dimensiune sensibilă, am putea crede că am fi în stare să anulăm orice deosebire dintre oameni, în timp ce, în realitate, prin aceasta se pun premisele întemeierii altor tipuri de diversitate, dintr-o perspectivă nouă,

[12] Diels-Kranz, 87, fragmentul A (= *C.P.F.*, I, 1, p. 202, fr. B). [trad. rom. pp. 419-420]
[13] Diels-Kranz, 87, fragmentul B (= *C.P.F.*, I, 1, p. 187, fr. A). [trad. rom. p. 421]

una chiar mult diferită. Astfel, se explică cum din acelaşi principiu al naturii-sensibilitate au putut unii să tragă imediat nişte concluzii opuse celor trase de Antiphon: natura ne arată că există oameni *mai puternici* şi oameni *mai slabi* şi că, prin urmare, *oamenii sunt diferiţi, iar cel mai puternic este firesc să stăpânească asupra celui mai slab şi să-i impună acestuia propria voinţă*. În plus, tot pe această cale se explică şi modul cum legea, înţeleasă ca fiind potrivnică naturii, a trebuit să fie despuiată de orice fundament obiectiv şi, ca atare, să fie proclamată drept ceva căruia nu i se găseşte o îndreptăţire. Sunt concluzii care, după cum vom vedea în curând, vor fi trase imediat de sofiştii politicieni.[14]

[14] Pentru o aprofundare a gândirii lui Antiphon, a se vedea următoarele lucrări ale lui F. Decleva Caizzi, *Le fragment 44 (DK) d'Antiphon et le problème de son auteur: quelques reconsidérations*, în H ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ (*Papers read at the 1. Int. Symp. on the Sophistic Movement*, Athens 27-29 Sept. 1982), Athens 1984, pp. 96-107; *Ricerche su Antifonte. A proposito di POxy 1364 fr. 1*, în AA. VV., *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985, pp. 191-208; *Il nuovo papiro di Antifonte: POxy LII, 3647*, în AA. VV., *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze 1986 („Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini", 2), pp. 61-69. Ediţia cu traducerea fragmentelor lui Antiphon, pe care Decleva Caizzi a făcut-o în colaborare cu Bastianini, este cuprinsă în: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte I, volume I, Firenze 1989, pp. 176-227 (am citat această culegere mai sus, cu abrevierea *C.P.F.*).

VI. ERIŞTII ŞI SOFIŞTII POLITICIENI

1. Trăsăturile eristicii

Relativismul şi metoda antilogiei lui Protagora au determinat, în rândul lucrărilor sofiştilor din generaţiile mai tinere, apariţia *eristicii*. Dacă nu există un adevăr absolut şi dacă fiecărei propoziţii îi poate fi opusă una contrarie (iar dacă este posibil să facem din argumentul mai slab unul mai puternic), atunci putem să respingem foarte bine orice afirmaţie. În acest fel, eriştii au născocit o întreagă serie de probleme prevăzute cu răspunsuri ce puteau fi respinse oricând; de dileme care, indiferent de rezultat, afirmativ sau negativ, duceau la răspunsuri ce se contraziceau mereu; de jocuri abile de concepte construite cu termeni în plasa cărora, prin exploatarea polivalenţei semantice, cădea auditoriul fiind făcut şah-mat; de raţionamente al căror rezultat era întotdeauna unul absurd. Pe scurt, eriştii au născocit toată acea aparatură de produs raţionamente-capcană, înşelătoare, care ulterior vor ajunge să fie cunoscute sub numele de „sofisme".

Ca dovadă a celor spuse anterior, redăm în cele ce urmează un pasaj din *Euthydemos*[1], care ne prezintă foarte

[1] Desigur că nu are foarte mare importanţă aici să ştim dacă Euthydemos şi Dionysodoros, protagoniştii dialogului platonician, au fost nişte personaje istorice sau nu; dacă nu au fost personaje reale, ei sunt, în orice caz, nişte „tipuri ideale", ce caracterizează, într-o manieră paradigmatică, curentul eristicii. Cf. Levi, *Storia della sofistica*, pp. 52-65, care, arătându-se

bine gradul de deteriorare atins de protagorism odată cu eristica, până într-acolo încât aceasta ajunsese să nege, la modul insidios, însăşi posibilitatea contrazicerii, a faptului de a vorbi fals şi de a se înşela:

– Ctesippos, a răspuns atunci Dionysodoros, să înţeleg din tot ce spui că există contrazicerea?

– Ba bine că nu! Sigur că există! Sau poate tu, Dionysodoros, crezi că nici vorbă de aşa ceva.

– Şi, totuşi, n-ai cum să dovedeşti că ai auzit vreodată doi oameni contrazicându-se.

– Ai dreptate, numai că în clipa asta îl aud pe Ctesippos[2] contrazicându-l pe Dionysodoros; iată dovada mea!

– Te încumeţi şi să dai seama de afirmaţia ta?

– Desigur.

– Spune-mi atunci, a continuat el, există feluri de a vorbi pentru fiecare dintre realităţi?

– Există.

– Vorbindu-ne despre fiecare ca fiind sau ca nefiind?

– Ca fiind.

– Dacă-ţi aduci aminte, Ctesippos, tocmai am dovedit că nimeni nu vorbeşte despre lucruri ca nefiind; căci s-a văzut limpede că nimeni nu exprimă ceea ce nu există.

– Şi ce-i cu asta? a răspuns Ctesippos. Crezi că pentru atâta lucru ne contrazicem mai puţin, tu şi cu mine?

---

preocupat mai mult de salvarea moralităţii adevăraţilor sofiştilor, nu acordă spaţiul istoric cuvenit acestor personaje şi curentului reprezentat de ei; curent care, în opinia noastră, este una din mlădiţele sofisticii, am zice aproape imposibil de trecut cu vederea, chiar dacă nu se remarcă ea prin trăsături bune (să nu uităm că un fenomen spiritual nu poate fi înţeles aşa cum se cuvine dacă nu i se recunosc ca atare toate aspectele).

[2] Să nu uităm, totuşi, că aici Ctesippos este cel care vorbeşte despre sine la persoana a treia.

– Ne-am putea oare contrazice vorbind amândoi despre acelaşi obiect? Sau atunci, desigur, am spune acelaşi lucru?

El a confirmat.

– Dar când nici tu, nici eu nu vorbim despre cutare obiect, ne contrazicem? N-ar fi acesta cazul când niciunul dintre noi nu s-ar gândi câtuşi de puţin la obiect?

Şi de astă dată, Ctesippos s-a declarat de acord.

– Dar când eu vorbesc despre acest obiect, iar tu vorbeşti despre altul, ne contrazicem? Sau în cazul acesta eu vorbesc despre obiectul cu pricina, în timp ce tu nu vorbeşti defel? Căci cum ar putea cineva care nu vorbeşte să contrazică pe unul care vorbeşte?[3]

Iată, în continuare, scos în evidenţă chiar prin gura lui Socrate, fundamentul protagoric al doctrinei, în pasajul imediat următor:

La aceasta Ctesippos a tăcut; eu însă, uimit de vorbele lui, am intervenit:

– Ce vrei să spui, Dionysodoros? Adevărul este că nu o dată am auzit argumentul acesta, şi încă din gura mai

[3] Platon, *Euthydemos*, 285 d - 286 b. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon, Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1978, pp. 87-88] Redându-i aici mai pe larg unele implicaţii, raţionamentul poate fi parafrazat în felul următor: dacă două persoane au în minte unul şi acelaşi lucru şi vorbesc despre el, să-i zicem despre obiectul X, în momentul în care au în minte şi vorbesc despre acelaşi obiect, sunt în acord; în schimb, dacă unul dintre ei îşi face despre obiectul X o impresie „falsă", în acest caz, de fapt el nu vorbeşte despre obiectul X, cât despre cu totul altceva, să zicem despre obiectul Y; iar dacă amândoi şi-au făcut despre obiectul X o impresie „falsă", în acest caz unul are în minte, să zicem, obiectul Y iar celălalt obiectul, să zicem, Z, dar niciunul dintre ei nu are în minte obiectul X, astfel încât cei doi nu au cum să se contrazică.

multora; de fiecare dată m-a uimit. Şcoala lui Protagora îndeosebi, dar chiar şi alţii înainte, s-au folosit mult de el. Întotdeauna mi s-a părut uimitor felul cum el răstoarnă şi alte argumente şi pe sine. Cred însă că de la tine voi afla adevărul în privinţa lui mai bine decât de la oricine altcineva. Argumentul acesta vrea să spună că nu e cu putinţă să vorbeşti fals; despre asta e vorba, nu? Şi că, vorbind, sau spui adevărul sau nu vorbeşti.

El a confirmat.

– Dar dacă nu e cu putinţă să vorbeşti fals, să judeci fals este cu putinţă?

– Nu este, a răspuns el.

– Atunci nici opinie falsă nu există.

– Nu există.

– Şi nici ignoranţă, nici ignoranţi; căci, dacă ar exista ignoranţă, ce altceva ar însemna, dacă nu să vorbeşti fals despre lucruri?

– Întocmai.

– Însă una ca asta nu e cu putinţă.

– Nu.

– Spune-mi, Dionysodoros, vorbeşti aşa de dragul de a vorbi, deci ca să spui ceva aparte, sau crezi într-adevăr că nu există oameni ignoranţi?

– N-ai decât să-mi dovedeşti tu contrariul.

– Însă potrivit tezei tale, cum să dovedesc contrariul dacă nimeni nu vorbeşte fals?

– N-ai cum, a spus Euthydemos. Dar nu ţi-a cerut Dionysodoros adineaori să dovedeşti contrariul? Cum să-ţi ceară cineva ceea ce nu există?[4]

După cum bine remarcă Platon, prin gura lui Socrate, un asemenea fel de a raţiona distruge totul: atât alte argumente, cât şi pe sine. În mod sigur nu aceasta era sensul

[4] Platon, *Euthydemos*, 286 b-e. [trad. rom. p. 88]

descoperirii protagorice, care avea un adevăr al ei propriu şi o notă de tragică, după cum s-a văzut anterior. Raţionamentul acestei teze este altceva decât excrescenţa patologică a metodei antilogiilor lui Protagora iar, în unele cazuri chiar, o parodiere a ei.

2. Tezele susţinute de sofiştii politicieni

În schimb, retorica gorgiană şi concluziile trase din curentul naturalist al sofisticii au stat la originea acelui fenomen cunoscut sub numele de fenomenul sofiştilor-politicieni sau al politicienilor-sofişti. Aceştia, în loc să-şi facă incursiunile în câmpul logico-metodologic, le-au făcut în cel etico-politic, apucând să susţină afirmaţii de un imoralism aproape total.

Dintre toţi aceşti sofişti, Critias[5] a fost cel care a desacralizat cel mai puternic conceptul de Zei, socotindu-i pe aceştia doar simple sperietori menite a stopa săvârşirea de fapte ilicite şi a determina respectarea legilor, care în sine nu au destulă tărie pentru a se impune. Iată ce ne transmite Sextus Empiricus:

> Şi Critias, unul dintre cei care au exercitat tirania la Atena, pare a fi din tagma ateilor, deoarece spune că legiuitorii din vechime l-au închipuit pe zeu ca pe un soi de supraveghetor al acţiunilor omeneşti, lăudabile sau condam-

---

[5] Critias era o rudă de-a lui Platon (verişor cu mama acestuia). Probabil, s-a născut în deceniul dintre 460-450 î.C. A făcut parte din cercul lui Socrate, dar nu a rămas cu nimic din această experienţă. A luat parte în mod activ la viaţa politică din Atena, nedispreţuind recursul la metodele cele mai lipsite de moralitate. A murit în anul 403. A scris numeroase lucrări, atât în versuri, cât şi în proză. (Pentru alte informaţii despre viaţa şi opera acestuia, cf. Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 179-188).

nabile, pentru ca nimeni să nu jignească într-ascuns pe aproapele său, de teama pedepsei din partea zeilor. Există la el pasajul acesta:

„A fost o vreme, când viaţa oamenilor era necivilizată
Şi animalică, şi robită forţei,
Când nicio răsplată nu exista pentru cei buni
Şi nicio pedeapsă pentru cei netrebnici.
Abia mai apoi mi se pare că oamenii au statornicit
Legi drept pedepsitori, pentru ca dreptatea să fie regină.
‹ Deopotrivă tuturor ›, iar silnicia să o aibă de roabă;
Şi era sancţionat oricine greşea.
Apoi, de vreme ce legile îi opreau
Să făptuiască cu silnicie rele în văzul tuturor
Şi ei le făptuiau pe ascuns, atunci, pare-mi-se,
‹ Pentru prima oară ›, un om isteţ şi iscusit la minte
A născocit pentru muritori teama de zei, ca
Să fie o sperietoare printre cei răi şi pentru aceea
Prin urmare, a introdus divinitatea
Ca geniu care înfloreşte cu o viaţă nepieritoare,
Care cu mintea-i şi aude, şi vede, şi gândeşte cu prisosinţă,
Atent la ce fac oamenii şi având o natură divină,
Care va auzi tot ce se spune între muritori
Şi va putea să vadă tot ce se făptuieşte de ei.
Dar chiar de urzeşti ceva rău pe tăcute,
Aceasta nu va scăpa zeilor; căci în ei facultatea de a gândi
Se găseşte cu prisosinţă. Rostind el cuvinte de-acestea,
A introdus cea mai ademenitoare dintre învăţături
Învăluind adevărul cu vorbă mincinoasă.
Mai afirma că zeii sălăşluiesc în locul cu care,
Rostindu-l, îi înspăimânta cumplit pe oameni,
Tocmai acolo de unde ştia că provin temerile pentru muritori
Şi foloasele pentru viaţa lor necăjită:
De pe bolta roditoare a cerului de asupra, unde observa
Că sunt scăpărări de fulger şi pocnetele grozave

Ale tunetului şi alcătuirea înstelată a cerului
Frumoasă împestrire a timpului, meşter iscusit,
Acolo de unde înaintează dogoarea strălucitoare a astrului,
Şi de unde se porneşte ploaia umedă înspre pământ.
Astfel de spaime a presărat el în jurul oamenilor,
Datorită cărora a construit în chip măiestru, prin cuvântul său,
Divinitatea, şi a instalat-o la locu-i cuvenit,
Şi a stins cu desăvârşire lipsa de legi prin legiuiri. [...]
Astfel cred cu că întâia dată cineva i-a făcut
Pe muritori să socoată că există un neam al zeilor".[6]

Thrasymachos din Chalcedon[7] a ajuns să susţină că „nimic altceva nu este drept decât folosul celui mai tare"[8]; de aici, mai mult ca sigur că trăgea concluzia, după cum ne spune Platon în cartea întâi a *Republicii*, că dreptatea este un bine pentru cel puternic şi un rău pentru cel aflat sub stăpânirea celui puternic, că omul drept este pretutindeni dezavantajat faţă de cel nedrept.

În acest sens, Callicles[9], cel din dialogul platonician *Gorgias*, (chiar dacă nu e un personaj real sau o mască a unui

[6] Fragment din *Sisyphos, dramă satirică*, redat de Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, IX, 54 = (Diels-Kranz, 88 B 25). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, pp. 377-379]

[7] Thrasymachos s-a născut în cetatea Chalcedon, din Bithynia, o colonie a Megarei (cf. Diels-Kranz, 85 A 1). Activitatea lui s-a desfăşurat în ultimele decenii ale secolului al V-lea. Pentru detalii despre viaţa şi lucrările ce i se atribuie, cf. Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 175-178.

[8] Platon, *Republica*, I, 338 c (= Diels-Kranz, 85 A 10, 6 a). [trad. rom. de Andrei Cornea, *Republica*, Ed. Teora, 1998, p. 131]

[9] Callicles, aşa cum ne este înfăţişat în *Gorgias* lui Platon, este un personaj livresc, iar nu unul istoric; despre el, cf. cele spuse de noi în introducerea la *Gorgias*, p. XL sqq.

personaj real, el este, oricum, expresia perfectă a acestui curent) precizează:

> Dar *natura însăşi* arată, cred, că este drept ca cel capabil [= cel tare] să aibă mai mult decât cel netrebnic [= cel umil], cel ce este mai puternic decât cel ce este mai slab.[10]

De fapt, animalele mai puternice le domină pe cele mai slabe, oamenii mai puternici pe cei mai slabi, cetăţile cele mai puternice pe cele mai slabe; legea este întotdeauna contrară naturii (acestei naturi) şi a fost statornicită de oamenii mai slabi pentru a se apăra de cei mai puternici, motiv pentru care este întru totul negativă. De aceea ajunge Callicles să proslăvească omul puternic, supraomul, cel care încalcă legile şi-i subjugă pe cei mai slabi:

> Dar dacă ar apărea, zic eu, un bărbat cu o natură viguroasă, care să zguduie, să sfărâme şi să arunce toate acestea, călcând în picioare scrierile şi farmecele noastre, descântecele şi legile, toate contrare naturii, el s-ar înălţa arătându-se că este nu sclavul, ci stăpânul nostru, şi ar face atunci să strălucească dreptul naturii.[11]

Iar viaţa care urmează „dreptul naturii" va aduce cu sine şi favorizarea tuturor instinctelor, căci acestea toate sunt un drept al naturii; va aduce cu sine un mod de a le da frâu liber, de a le satisface, după ce au fost stimulate, de a le îngădui absolut orice. Iar toate acestea ar urma să se facă în defavoarea celor mai slabi, prin exploatarea lor în acest scop,

---

[10] Platon, *Gorgias*, 483 c-d. [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon, Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Pedagogică, 1974, pp. 340-341]

[11] Platon, *Gorgias*, 484 a. [trad. rom. p. 341]

tocmai pe motivul că natura i-a făcut diferiţi şi i-a lăsat la bunul plac al celor mai puternici.

Iată cuvintele pe care Platon le pune în gura lui Callicles, caracterizând în chip desăvârşit această concepţie:

> Căci dreptul şi frumosul după natură, – eu îţi vorbesc acum cu toată libertatea – cer celui ce vrea să trăiască bine să-şi lase pasiunile să crească cât mai mari, fără să le pună stavilă, şi să fie capabil să le satisfacă oricât ar ajunge ele de mari, cu tot curajul şi cu toată priceperea, împlinind întotdeauna orice voie a lor.
>
> Eu cred însă că lucrul acesta nu stă în puterea celor mulţi, drept care ei şi critică astfel de oameni din invidie şi, ascunzându-şi slăbiciunea, susţin că nestăpânirea de sine este urâtă. Aşa cum am spus mai înainte, ei aservesc pe oamenii superiori prin natură şi, neputând avea resurse pentru împlinirea plăcerilor, ei laudă cumpătarea şi justiţia, din lipsă de bărbăţie. Pentru cei care au parte de la început să fie fii de regi ori sunt capabili prin firea lor să dobândească conducerea, tirania sau domnia, ce poate fi, în realitate, mai urât şi mai rău pentru acest soi de oameni, decât cumpătarea? Fiindu-le permis să se bucure de toate bunurile, fără să aibă vreo opreliştе, cum or să-şi impună, lor înşile, ca stăpână, legea mulţimii, judecata şi critica ei? Şi cum să nu devină ei nefericiţi din pricina acestei pretinse frumuseţi care ţine de justiţie şi de înţelepciune, dacă nu pot oferi prietenilor mai mult decât duşmanilor, tocmai în cetatea pe care o conduc ei? În ce priveşte adevărul, pe care spui că îl cauţi, Socrate, iată cum stau lucrurile: viaţa de plăceri, nestăpânirea şi libertatea, dacă sunt înconjurate, fac virtutea şi fericirea omului. Celelalte toate sunt artificii, sunt

convenţii omeneşti contrare naturii, zădărnicii fără nicio valoare.[12]

Astfel, odată cu eristica, omul-măsură al lui Protagora, din *criteriu* devine *dizolvţie a oricărui criteriu.* Iar odată cu politicienii-sofişti, *physis*, aşa cum o concepeau Hippias şi Antiphon, în loc să fie criteriu de întemeiere a egalităţii omului, sfârşeşte şi ea prin a deveni criteriu de întemeiere a unei inegalităţi absolute, de creare a supraomului şi de îndreptare a lui spre imoralitatea cea mai desfrânată.

Aceste curente, însă, nu sunt altceva decât *o ieşire* din sofistică, nu *singura.* Ele prezintă doar o faţetă a sofisticii, după cum s-a putut vedea până acum, şi anume, cea negativă. Cealaltă faţetă, cea pozitivă şi autentică, va fi scoasă în evidenţă de către Socrate. Înainte, însă, de a trece la Socrate, dorim să tragem concluziile care se impun din tot ceea ce am spus până aici.

[12] Platon, *Gorgias*, 491 e - 492 c. [trad. rom. pp. 350-351]

VII. Concluzii asupra sofisticii

Am văzut cum, atât în mod diferit, cât şi aparent contrastant, sofistica a operat *o deplasare importantă a axei cercetării filosofice, concentrându-şi întreaga problematică asupra omului.* Curentul naturalist al sofisticii s-a ocupat de *physis* într-un fel cu totul diferit de cel practicat de naturalişti, adică necăutând să cunoască universul ca atare, ci încercând să cunoască mai bine omul şi maniera acestuia de a se comporta, sau, cum am zice azi, din motive etico-politico-educative.

Dar *tocmai în această deplasare a axei stă întreaga valoare a sofisticii.* În orice caz, s-ar putea spune că sofistica a ştiut, fără îndoială, să *pună bazele filosofiei morale.* Toţi sofiştii s-au ocupat cu probleme morale sau cu probleme strâns legate de acest domeniu, aprofundându-le în diferite feluri. În schimb, *ei nu au ştiut să ajungă, din punct de vedere tematic, la principiul din care-şi trag obârşia toate acestea.* După cum bine ştim, acest principiu constă într-o *determinare a esenţei omului* precisă, conştientă şi îndelung gândită. Niciunul dintre sofişti nu ne-a spus în mod expres, adică tematic, ce este omul, iar din această pricină, niciunul dintre ei nu a ştiut să ne arate, conştient, felul cum diferitele doctrine ce le profesau, se legau între ele printr-o concepţie despre om bine determinată.

Se înţelege, aşadar, de ce unii interpreţi i-au ridicat în slăvi pe sofişti, considerându-i cei mai mari filosofi, în timp ce alţii au putut să-i acuze de superficialitate sau, şi mai mult chiar, să nege că ar fi fost filosofi. Cei dintâi şi-au îndreptat privirea cu precădere asupra importanţei noii problematici filosofice puse în discuţie de sofişti, ceilalţi, în schimb, au privit mai mult spre faptul că în cadrul acestei problematici noi lipseau clar o serie de baze.

Adevărul este undeva la mijloc. Trebuie să le recunoaştem sofiştilor faptul că au ştiut să dea glas noilor exigenţe istorice ale momentului şi să pregătească terenul pentru sosirea filosofiei morale; totodată, însă, trebuie să spunem că ei nu au ştiut să facă pasul decisiv. Cu toate acestea, rămâne adevărat că, de fapt, contribuţia lor a fost una hotărâtoare, din motive explicate deja pe larg.

Gândirea sofiştilor a fost fecundă şi în anumite aspecte ale ei care unor li s-au părut a fi doar simple excese ori furii iconoclaste. Realitatea este că unele lucruri chiar trebuiau deconstruite în totalitate pentru a putea fi reconstruite apoi mai bine. Era nevoie ca orizonturile vechi şi înguste să fie sparte pentru a se deschide altele mai vaste.

Să exemplificăm.

Filosofii *physis*-ului, cunoscuţi sub numele de naturalişti sau fizici (*physikoi*), criticaseră vechea concepţie antropomorfică despre Zei şi identificaseră Divinitatea cu principiul. Sofiştii au respins şi ei Zeii vechi, care oricum îşi pierduseră credibilitatea, după critica naturalistă; dar au respins şi concepţia despre divinitate ca principiu, deoarece nu erau de acord cu cercetarea cosmo-ontologică. În acest fel, ei s-au îndreptat spre negarea oricărei forme de Divinitate: Protagora a rămas un agnostic, Gorgias, cu al său nihilism, a depăşit faza agnosticismului, Prodicos a interpretat Zeii ca ipostazieri ale folosului din perspectiva omului, iar Critias ca născociri ale unui om isteţ şi iscusit la minte, menite a întări legile, care prin sine nu au puterea de a înlănţui. Desigur că după aceste critici nu se mai putea da înapoi: *pentru ca cineva să mai creadă în Divinitate era nevoie să o caute şi să o găsească într-o sferă mai înaltă.*

Iar de la divin trecem, astfel, la uman. Am spus deja că sofistica nu a ajuns la nivelul unei determinări sistematice a

naturii omului. Totuşi, numeroase indicii ne ajută să explicăm pe larg sensul implicit dat de ele omului. În acest context, sofiştii nu aveau cum să desfiinţeze spusele naturaliştilor, deoarece – ştim deja – aceştia din urmă nu s-au ocupat de problema omului; ei au desfiinţat definitiv viziunea creată de tradiţie, mai ales prin intermediul poeţilor şi a legiuitorilor. Dar, chiar în clipa în care au încercat să reconstruiască o imagine diferită a omului, aceasta li s-a scurs printre degete. Protagora a văzut omul mai ales ca efect relativizant al sensibilităţii şi al simţurilor, iar Gorgias ca subiect al unor emoţii schimbătoare, menit a fi purtat de retorică în orice direcţie dorită de vorbitor. Înşişi sofiştii care făceau apel la natura omului, înţeleasă mai ales ca natură biologică şi animalică, nu au putut să tragă de aici decât nişte concluzii antitetice, referitoare fie la egalitatea absolută, fie la inegalitatea absolută dintre oameni. *Pentru a se recunoaşte, omul trebuia să-şi găsească un ubi consistam* mai solid.*

Şi, în sfârşit, adevărul. Înainte de apariţia filosofiei, adevărul nu se deosebea de aparenţe. Naturaliştii au contrapus aparenţelor *logos*-ul, şi numai în acesta au recunoscut ei adevărul. Dar Protagora a scindat logos-ul în „două raţionamente" şi a descoperit că acesta poate zice, dar poate şi contrazice. Gorgias a respins logos-ul ca gândire, dar l-a salvat sub forma cuvântului ce poate vrăji; însă, şi-a dat seama şi el că un cuvânt poate spune orice şi contrariul a orice, şi, deci, nu poate exprima nimic. Toate aceste experienţe, după cum a spus un perspicace interpret al sofiştilor, sunt „tragice"[1], iar noi vom arăta ceva mai încolo

---

* *Da mihi ubi consistam, terramque movebo* (Daţi-mi un punct de sprijin şi voi muta Pământul) este expresia în latină a cunoscutei fraze a lui Arhimede. (*n.t.*)

[1] Untersteiner, *I Sofisti*, 1, p. 227 sqq.

că sunt tragice tocmai pentru că gândirea şi cuvântul şi-au pierdut obiectul şi regula lor proprie, şi-au pierdut fiinţa şi adevărul. Iar curentul naturalist al sofisticii, care, fie şi într-o manieră destul de confuză, a intuit aceasta, s-a amăgit că i-ar putea găsi un conţinut, întrucâtva obiectiv, în enciclopedism; din nefericire, acest enciclopedism, ca atare, s-a dovedit a fi cu totul inutil. *Cuvântul şi gândul trebuiau să recupereze adevărul la un nivel mult mai înalt.*

Însă, dacă pentru redescoperirea Divinităţii şi a adevărului va fi nevoie de descoperirile metafizice şi logice ale lui Platon şi Aristotel, care fără îndoială că se plasează dincolo de orizontul sofisticii, *pentru construirea unei noi înfăţişări a omului vor fi de ajuns doar resursele disponibile în interiorul orizontului sofisticii*; în aceasta a constat contribuţia pe care Socrate a ştiut să o aducă. Astfel, odată cu Socrate, sofistica se încheie şi se adevereşte, ca să spunem aşa folosind o expresie hegeliană, lucru ce urmează a-l vedea în continuare.

SOCRATE ŞI MICII SOCRATICI

ÎNTEMEIEREA FILOSOFIEI MORALE

ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι'οὐδὲν ἀλλ'ἢ διὰ
σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὴ
σοφίαν ταύτην; ἥτερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία·
τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός

În fapt, eu m-am ales cu numele acesta, atenieni,
numai din pricina unui fel de înţelepciune. Ce fel de
înţelepciune? Una care e, probabil, o înţelepciune omenească.
Mă tem că este de fapt singura înţelepciune.

Platon,
Apărarea lui Socrate, 20 d-e.

SECȚIUNEA A TREIA

SOCRATE
ŞI
DESCOPERIREA ESENȚEI OMULUI

... ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν

Aşadar, cel ce porunceşte: „cunoaşte-te pe tine însuţi" – sufletul ne îndeamnă să ni-l cunoaştem.

Platon, *Alcibiade*, 130 e

I. CAZUL SOCRATE ŞI PROBLEMA SURSELOR

Indiferent de felul discursului ales când vine vorba să-l prezentăm pe Socrate[1], este necesar să schiţăm, chiar şi foarte pe scurt, cadrul aşa-numitului „caz Socrate".

---

[1] În privinţa lui Socrate ştim cu siguranţă data când a murit, şi anume în anul 399 î.C., ca urmare a unei condamnări la moarte pentru „impietate". (Socrate a fost acuzat formal de călcare a legii pe motiv că nu ar fi crezut în zeii în care credea cetatea şi că i-ar fi stricat pe tineri cu învăţăturile sale; însă, în spatele acestor acuze se ascundeau tot felul de resentimente şi manevre politice, după cum ne spune foarte bine Platon în *Apărarea lui Socrate* şi în prologul din *Euthyphron*.) Şi, dat fiind faptul că acelaşi Platon ne informează că în momentul morţii Socrate avea vârsta de şaptezeci de ani, de aici tragem concluzia că s-a născut în anul 470/469 î.C. Tatăl lui Socrate se numea Sophroniscos şi se pare că ar fi fost sculptor, iar mama se numea Phainarete şi era moaşă. S-a căsătorit cu Xantipa (a cărei faimă de femeie nesuferită, cel puţin în mare parte, este o invenţie posterioară; cea dintâi informaţie legată de caracterul dificil al Xantipei o avem de la Antistene, care o numeşte femeia „cea mai insuportabilă dintre toate făpturile care au existat, există sau vor exista vreodată" [Xenofon, *Banchetul*, II, 10, trad. rom. de Grigore Tănăsescu, Ed. Univers, 1987, p. 202]; se ştie însă cât de porniţi erau cinicii contra instituţiei căsătoriei, după cum vom putea vedea mai încolo). În momentul morţii sale, Socrate avea deja două fete tinere şi un băiat, încă sugar (cf. *Phaidon*, 60 a), deci trebuie să se fi căsătorit cu Xantipa la o vârstă deja înaintată. O tradiţie posterioară pomeneşte ceva şi despre o a doua soţie, pe nume Myrto (Diogenes Laertios, II, 26). Dacă informaţia ar fi corectă, ne-am putea gândi că

Myrto ar fi fost prima soție, iar Xantipa cea de-a doua. Socrate nu s-a mișcat deloc din Atena decât atunci când a fost chemat să participe la acțiuni militare (s-a luptat la Potidea, Amphipolis și Delos). Nu a dorit să ia parte la viața politică a cetății, având o părere negativă despre metodele cu care se administrau treburile publice. A avut un fizic foarte rezistent, capabil să reziste celor mai grele eforturi și să îndure desculț, îmbrăcat doar cu o manta ușoară, frigul cel mai aspru. A trecut prin momente de concentrare înrudite destul de mult cu stările extatice, după cum ne confirmă Platon, care în *Banchetul* ne vorbește despre un asemenea caz în care Socrate, căzând pe gânduri, a rămas locului o zi și o noapte întreagă (cf. *Banchetul*, 220 e). Era urât la înfățișare, având o privire grosolană de silen cu ochii întorși, dar stârnea o fascinație ieșită din comun, ca un fel de forță irezistibilă care putea fi și de atracție și de respingere. Iată cum ni-l descrie Platon prin vocea lui Alcibiade (în *Banchetul* 215 a, [trad. rom. de Petru Creția, *Banchetul*, Ed. Humanitas, 1995, pp. 145-146]): „Eu sunt încredințat că Socrate seamănă leit cu acei Sileni pe care îi poți vedea în atelierele de sculptură: meșterii îi închipuie ținând la gură un fluier sau un flaut, însă dacă-i desfaci în două, găsești în ei niște statuete de zei. În al doilea rând susțin că Socrate seamănă bine cu Satirul Marsias. Nici măcar tu, Socrate, n-ai putea tăgădui că, la înfățișare, semeni cu toți aceștia. Dar nu numai la înfățișare, cum vei afla numaidecât. Te înverșunezi împotriva oamenilor sau nu ești tu acela care îi ia mereu în râs pe oameni, batjocorindu-i? Vezi că, dacă nu recunoști că așa este, aduc martori. Vei zice însă că nu ești cântăreț din flaut. Ba ești și mult mai minunat decât Marsias. Acela, ca să-i farmece pe oameni, avea nevoie de flaut și sufla în el cu harul gurii sale, cum face, până astăzi, cine îi cântă cântecele. Cele pe care le cânta Olimpos erau, după părerea mea, tot ale lui Marsias, pentru că de la el le învățase. Ori că le cântă un bun flautist, ori o flautistă nepriceputâ, cântecele lui sunt singurele care pun stăpânire puternică pe oameni și care, divine fiind, îi vădesc pe aceia dintre ei care au nevoie de zei și caută să învețe cum să li se închine. Tu nu te deosebești prea mult de el, doar atât că, fără flaut, numai cu puterea cuvintelor tale faci întocmai ceea ce făcea el." Referitor la „daimonul" sau „glasul divin" despre care Socrate spunea că-l aude înlăuntrul său, vom vorbi pe larg în cursul expunerii noastre; dar, pe baza elementelor adoptate, se poate sublinia, încă de pe acum, caracterul vădit religios al lui Socrate.

Socrate nu a scris nimic. Pentru a-i cunoaşte gândirea şi a-i aprecia importanţa şi însemnătatea, trebuie să recurgem la mărturiile contemporanilor săi ori la mărturiile imediat următoare. Aceste mărturii, însă, *sunt profund discordante, iar în anumite cazuri, chiar radical opuse, până într-acolo încât se anulează reciproc* (de fapt, de aici iau naştere toate dificultăţile). De

---

De acum înainte este din ce în ce mai clar că în viaţa lui Socrate urmează a fi deosebite două momente: unul în care acesta, luând parte la cultura filosofică a Atenei acelor timpuri, s-a ocupat de doctrina filosofilor naturii. După cum ştim deja şi după cum vom vedea ceva mai încolo, avem dovada că Socrate a fost discipolul lui Archelaos (elev al lui Anaxagora). Până în ce punct a urmat el doctrinele acestor filosofi, nu putem spune cu precizie; de fapt, la vremea aceea, doctrinele filosofilor naturii treceau prin momentul crizei finale. Şi tot printr-o criză trebuie să fi trecut Socrate însuşi, care, beneficiind de noile achiziţii în domeniu venite din partea sofisticii, dar şi polemizând, într-o vreme, cu tezele sofisticii, s-a maturizat treptat ajungând la acea gândire despre care aflăm de la Platon şi Xenofon. Dacă lucrurile stau aşa, atunci nu mai este o ciudăţenie faptul că Aristofan ne înfăţişează un Socrate mult diferit de Socratele lui Platon şi al lui Xenofon: în 423 (an în care se joacă piesa *Norii* a lui Aristofan) Socrate avea deja peste patruzeci de ani. În schimb, Socratele înfăţişat de Platon şi Xenofon este un Socrate din perioada de bătrâneţe, undeva în jurul vârstei de şaizeci sau şaptezeci de ani (Platon avea pe atunci nu mai puţin de patruzeci de ani decât Socrate).

De altfel, cele două momente din viaţa lui Socrate îşi au rădăcinile nu doar în faptele indicate de noi, ci şi în momentul istoric în care a trăit acesta. Pe bună dreptate scria A.E. Taylor (*Socrates*, London 1933; trad. it. Firenze 1952, p. 24); „Nu putem nici măcar să începem a-l înţelege din punct de vedere istoric pe Socrate până ce nu ne lămurim noi înşine de faptul că perioada tinereţii şi a primei sale maturităţi şi-a trăit-o într-o societate separată de cea în care au crescut Platon şi Xenofon, oarecum similar abisului care împarte la noi Europa de dinaintea marelui război de cea a perioadei de după."

Având în vedere că în cazul lui Socrate viaţa şi filosofia coincid, mai multe informaţii legate de biografia şi istoria lui spirituală vom oferi pe parcursul acestei lucrări.

aceea, pe bună dreptate a afirmat cineva că, în ciuda tuturor celor spuse despre Socrate, încă din antichitate, din punct de vedere istoric ştim despre el mai puţin lucruri decât despre presocratici, ale căror fragmente ajunse până la noi, oricât de străine, ne sunt suficiente pentru a ne face să resimţim vibraţia originară a cuvintelor lor şi, prin urmare, pentru a ne comunica înţelesul mesajului purtat.

Sursa cea mai veche referitoare la Socrate o găsim în comedia *Norii*[2] a lui Aristofan, care nu este doar o parodie a filosofului, ci şi o diatribă împotriva învăţăturilor şi a influenţei sale nefaste asupra tineretului. Socrate este văzut ca un sofist, ba chiar, într-un fel, cel mai rău dintre sofişti. Într-o vreme s-a crezut că se ocupa de problema *physis*-ului (pe motiv că profesa doctrine asemănătoare celor ale lui Diogene din Apollonia). Aceasta explică de ce spusele lui Aristofan nu au fost luate în seamă mult timp iar *Norii* a fost socotită o simplă creaţie fantezistă, fără valoare istorică.

A doua sursă, în ordine cronologică, este Platon. Acesta face din Socrate protagonistul celor mai multor dialoguri ale sale şi pune pe seama lui toate acele idei filosofice pe care le-a dezvoltat el însuşi, cu excepţia unei părţi privitoare la dialectică, întâlnită în ultimele dialoguri, a cosmologiei din *Timaios* şi a doctrinei susţinute în *Legile*.[3] Mărturia lui Platon, însă, e condiţionată de două premise care-i compromit

---

[2] În privinţa comediei *Norii* a lui Aristofan, cititorul are la dispoziţie frumoasa traducere a lui E. Romagnoli, în *Le commedie di Aristofane*, Bologna 1964. Despre raporturile Socrate-Aristofan, cf. L. Straus, *Socrates and Aristophanes*, New York – London 1966.

[3] Despre Platon ca sursă socratică, a se vedea V. Magalhães Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952, cu toate referinţele de acolo; de acelaşi autor, cf. şi *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1952.

credibilitatea istorică în mod structural. În primul rând, urmând calea unei exaltări sistematice a figurii Maestrului, Platon sfârşeşte începutul cu începutul prin a i-o preschimba într-un simbol: Socrate este eroul moral, sfântul, curajosul, cumpătatul, înţeleptul, dreptul, educatorul prin excelenţă al oamenilor, singurul om politic adevărat care s-a aflat vreodată la Atena (nu prea ne vine la îndemână să vedem figura a lui Socrate atât de antitetic redată în *Norii* şi în *Phaidon*; şi totuşi, amândouă fac referire la una şi aceeaşi persoană). În al doilea rând, Platon îl face pe Socrate să rostească idei care, de fapt, sunt aproape în întregime ale lui personale; aşa este cazul cu ideile sale din perioada de tinereţe, din perioada de maturitate şi, parţial, din perioada de bătrâneţe (cazul *Philebos*). Mai mult ca sigur că, în mare parte, aceste doctrine, nu-i aparţin lui Socrate, ci sunt regândiri, amplificări şi chiar creaţii de ultimă oră ale lui Platon. Cum să separi, atunci, ceea ce este a lui Socrate de ceea ce este a lui Platon? Există, oare, vreun criteriu care să ne permită asta? Răspunsul este că o atare separare, chiar dacă nu e cu totul imposibilă, este, oricum, foarte dificil de realizat, pentru simplul motiv că nu există un asemenea criteriu, sau, în cazul că există, este destul de aproximativ, căci din momentul în care începe să scrie, Platon nu transcrie fapte obiective, ci le interpretează, le regândeşte, le retrăieşte, le explică, le aprofundează, le supraconstruieşte, le transpune. Pe scurt, Platon se proiectează pe sine în Socrate, pe sine în sens deplin.

Cel de-al treilea autor este Xenofon cu ale sale *Convorbiri memorabile* despre Socrate, precum şi cu alte scrieri de întindere mai mică, în care tot Socrate este protagonistul. Dar Xenofon a fost în preajma lui Socrate numai pentru o scurtă perioadă de timp, pe când era tânăr, iar redactarea

lucrărilor în care făcea referire la Socrate a început-o abia la bătrâneţe. În afară de asta, îi lipsesc rigoarea speculativă şi nuanţa de gânditor, motiv pentru care Socratele său are ceva domestic în sine. În niciun caz nu ar fi avut atenienii de ce să trimită la moarte un om de tipul celui la care face referire Xenofon.

Cea de-a patra sursă o constituie Aristotel, care vorbeşte despre Socrate doar ocazional[5], dar ceea ce spune despre el se consideră că are importanţă. Din păcate, însă, Aristotel nu e un contemporan, dar a putut totuşi verifica pe diferite căi ceea ce ne transmite. Rămâne însă lipsa acelui contact direct cu personajul, experienţă care, în cazul lui Socrate, este de neînlocuit şi imposibil de recuperat prin intermediari.

Şi, în fine, avem tot felul de socratici care au pus bazele aşa-numitelor şcoli socratice mici, care din nefericire ne-au lăsat prea puţine mărturii despre el, care şi acelea nu sunt decât nişte simple raze filtrate prin prisme deformatoare.[6]

Toate acestea sunt de ajuns pentru a ne face să înţelegem dificultatea de care ne lovim când încercăm să reconstituim gândirea lui Socrate; ca să nu mai pomenim aici de parcursul aleatoriu şi ipotetic al tuturor reconstrucţiilor de acest gen, dat fiind faptul că înseşi sursele din care se inspiră acestea sunt, fiecare în parte, nu o descriere obiectivă, ci o simplă interpretare.[7]

---

[5] Toate mărturiile aristotelice legate de Socrate au fost strânse de Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942 (text grec, traducere în limba franceză şi comentariu amplu); cf. şi Magalhães – Vilhena, *Le problème de Socrate*, pp. 231-302 cu indicaţiile de acolo.

[6] Cât priveşte micii socratici, a se vedea secţiunea următoare. În afară de autorii despre care vom discuta acolo, mai amintim aici pe Aischines din Sphettos, pentru care cf. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Berlin 1912.

[7] Cf. Magalhães – Vilhena, *Le problème de Socrate*.

Niciuna din lucrările pe care le avem astăzi la dispoziţie nu ne pot lămuri prea bine asupra chestiunii. În stadiul actual al problemei, putem spune doar că este limpede că, pe de o parte, niciuna din surse nu are cum să fie socotită privilegiată, iar pe de altă parte, niciuna dintre ele nu are cum să fie trecută cu vederea. Însuşi Aristofan, despre care multă vreme s-a crezut că poate fi ignorat ca sursă istorică, s-a dovedit totuşi, la o examinare mai atentă, că ne-a transmis în operele sale numeroase elemente istorice de mare însemnătate în înţelegerea lui Socrate.[8] În schimb, Aristotel, pe care foarte mulţi l-au considerat un judecător imparţial şi, prin urmare, o sursă credibilă în furnizarea criteriului de redimensionare a celorlalte surse, a fost pus sub semnul îndoielii de nişte studii recente. Astfel, s-a demonstrat că el îi atribuia lui Socrate o serie de lucruri care, după cum vom vedea, sunt achiziţii posterioare.[9] Dar o reconstituire a vieţii şi gândirii celui care a fost Socrate poate fi făcută doar ţinând cont de toate sursele şi fiind atenţi nu numai la ceea ce spun ele, ci şi la ceea ce trec sub tăcere – asta, prin metoda citirii uneia în lumina celeilalte şi invers, urmată de filtrarea atentă a rezultatelor. Toate acestea trebuie folosite cu un sens critic vigilent, fără a ne lăsa în seama exceselor de hipercriticism care, din nefericire, în ultimii ani par a fi paralizat aproape complet studiile referitoare la Socrate.[10]

---

[8] Pentru felul cum este folosit Aristofan în încercarea de reconstituire a primei perioade din viaţa şi gândirea lui Socrate, a se vedea mai ales Taylor, *Socrate*, p. 23 sqq. Cf. şi F. Adorno, *Socrate*, Bari 1970, p. 27 sqq.

[9] Cf. H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913; trad. italiană, Firenze 1943 (1970²).

[10] După lucrarea lui O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna 1947, foarte puţini s-au mai hazardat să scrie ceva legat de Socrate. De fapt, problema Socrate, aşa cum reiese ea din lucrarea lui Gigon (şi

Ni s-ar putea obiecta că pentru aşa ceva am avea, oricum, nevoie să punem la punct un criteriu precis, fără de care orice opţiune, orice intermediere şi orice operaţiune de filtrare ce ar căuta să investigheze sursele, cade sub incidenţa acuzei de arbitrarietate.

Noi răspundem deja că un asemenea criteriu chiar există şi a fost pus la punct de câţiva cercetători[11], chiar dacă nu s-a impus încă, aşa cum se cuvine, la nivelul reflecţiei metodologice. Constatăm că, la momentul în care Socrate se face cunoscut prin Atena, scrierile cu caracter mai ales filosofic *înregistrează o serie de noutăţi însemnate valoric*, care vor rămâne ulterior ca achiziţii definitive şi puncte constante de referinţă în mediul grecesc. Nu numai atât însă: sursele amintite mai sus (dar şi altele nemenţionate) ni-l prezintă toate la un loc pe Socrate ca autorul respectivelor noutăţi, fie explicit, fie implicit, fără ca prin aceasta să fie mai puţin clare. Ambele circumstanţe, sprijinindu-se şi verificându-se reciproc, ne pun la dispoziţie firul Ariadnei prin care să ne descurcăm în hăţişul cazului Socrate. Prin urmare, am putea să punem pe seama lui Socrate, nu cu o certitudine totală, dar oricum cu un grad sporit de probabilitate, tocmai acele doctrine despre care sursele noastre ne informează că au fost ale lui Socrate şi pe care documentele aflate la dispoziţia noastră ni le

---

nu numai, cf. nota 3, cazul Magalhães Vilhena), pare mai mult sau mai puţin fără soluţie. Adevărul este că istoricul nu va mai putea avea la dispoziţie, în încercarea de a reconstitui figura şi gândirea lui Socrate, un criteriu absolut şi unitar, ci va fi nevoit să se folosească de mai multe criterii, iar ca atare, să se încreadă la un moment dat în propria intuiţie. Pe de altă parte, istoriografia nu e matematică iar metoda îi este obligatoriu complexă.

[11] În mod special de către J. Burnet şi A.E. Taylor (cf. mai sus, p. 117, nota 1 şi p. 130, nota 15.

confirmă ca noutăţi recepţionate de cultura greacă chiar din clipa în care intră în scenă Socrate. În rest, nu ar fi dificil să demonstrăm cum, într-o măsură mai mare sau mai mică, dar imperfectă, majoritatea interpreţilor cunoscători într-ale lui Socrate nu a făcut *altceva* decât să aplice acest criteriu. Astfel, ei au scos mai întâi în evidenţă mutaţiile şi diferenţele dintre *primul* Socrate şi cel *de după*, iar apoi au favorizat sursele care dădeau dreptate mutaţiilor respective. În această împrejurare, afirmaţia că despre Socrate cunoaştem din punct de vedere istoric mult mai puţine lucruri decât despre orice alt filosof presocratic, deoarece în privinţa presocraticilor avem măcar la dispoziţie fragmente ce ne reproduc textual spusele lor, în timp ce în cazul lui Socrate chiar nu avem spuse cărora să li se atribuie cu certitudine o câtuşi de puţină notă de autenticitate; aşadar, afirmaţia de mai sus, deşi face impresie, poate fi totuşi respinsă. Căci, fragmentele presocraticilor sunt ca nişte bucăţi dintr-un mozaic, cărora li se dă un sens precis în funcţie de planul lucrării în care sunt inserate; iar cum în cazul presocraticilor acesta nu ne-a fost transmis, noi nu-l putem reconstrui doar pe baza unor simple păreri, tocmai din pricină că sunt scoase din *contextul* lor şi sunt folosite în contexte, de obicei, diferite de cele originare şi destul de îndepărtate în timp. În schimb, contextul în care sunt amplasate doctrinele puse pe seama lui Socrate nu prea poate fi reconstituit pe baze conjecturale, deoarece aici îi avem pe discipolii şi contemporanii săi ca martori (chiar şi când ne transmit evaluări diverse, ba uneori opuse) iar mutaţia bruscă suferită de filosofie după Socrate o confirmă într-o manieră ce nu-şi găseşte niciun termen de comparaţie cu filosofii de dinainte.

Această lungă premisă cu caracter metodologic era necesară pentru justificarea criteriilor ce le urmăm în

reconstituirea gândirii lui Socrate şi a spaţiului amplu ce i-l dedicăm. Citită prin prisma acestor criterii, filosofia socratică ni se va înfăţişa ca decisivă în dezvoltarea gândirii greceşti şi, în general, a gândirii occidentale, chiar şi în direcţii de care istoriografia filosofică a secolului trecut* nu numai că a fost departe de a le recunoaşte, dar şi departe de a le bănui.[12]

* Respectiv secolul al XIX-lea, dat fiind faptul că Giovanni Reale scrie în secolul XX. (*n.t.*)

[12] E de ajuns să ne susţinem spusele cu un singur exemplu: în celebra lucrare a lui E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1893 (reeditată de mai multe ori) Socrate nu este menţionat decât întâmplător şi nu i se recunoaşte nicio importanţă în evoluţia conceptului grecesc de *psyché* (să nu uităm că mulţi s-au raportat la Rohde pasiv). În schimb, noi vom demonstra că studiile moderne ajung să-i încredinţeze lui Socrate rolul principal în evoluţia conceptului de *psyché*, regăsind în Socrate pe întemeietorul concepţiei tipic occidentale de „suflet". Iar odată cu această descoperire, sensul filosofiei socratice se schimbă radical, după cum vom vedea.

II. ETICA SOCRATICĂ

1. Socrate în raport cu filosofia „physis"-ului

Am văzut deja care a fost atitudinea sofiştilor cu privire la filosofia naturii (*physis*): este vorba despre o atitudine total negativă, a cărei expresie paradigmatică o găsim la Gorgias în tratatul său *Despre natură sau despre non-existent*. Acesta a încercat să demonstreze *nepotrivirea structurală* dintre fiinţă (*physis*), pe de o parte, şi gândirea cu forma ei de expresie umană, pe de altă parte.[1]

Atitudinea lui Socrate a fost una asemănătoare, dar ceva mai complexă, mai articulată şi mai fondată nu atât pe dialectica deductivă de tip gorgian, cât pe observarea contradicţiei reciproce dintre diferitele sisteme ale filosofiei naturii. Aceste sisteme au fost propuse treptat reflecţiei, însă problema lor este că ajungeau la concluzii care se anulau unele pe altele, demonstrându-şi, în această contradicţie reciprocă, incapacitatea de a emite concluzii cât de cât valabile.

În privinţa aceasta, suntem pe deplin lămuriţi de mărturia lui Xenofon, confirmată în mare parte şi de către Platon. Iată ce zice el:

> Socrate, într-adevăr, nu vorbea despre univers sau despre altele ca cei mai mulţi, cercetând cum s-a născut ceea ce sofiştii numesc „cosmosul" şi legile fenomenelor cereşti; el însă pe cei preocupaţi de acestea îi numea nesăbuiţi. [...]

[1] Cf. supra, pp. 61-68 şi Migliori, *I a filosofia di Gorgia*, pp. 29-31.

Socrate se minuna că ei nu înţeleg că nu este cu putinţă ca asemenea lucruri să fie dezvăluite oamenilor, căci, gândind şi fălindu-se că vorbesc despre acestea, *ei nu au aceleaşi păreri, ci li se par unii altora nesăbuiţi.*[2]

Şi iată cum caracteriza el această „nesăbuinţă":

[...] dintre cei care se ocupă de natură în totalitatea ei, unii socot că fiinţa universului este *una şi unitară* [*scil.*: eleaţii], alţii că este multiplă şi nedeterminată [*scil.*: atomiştii]; unii afirmă că *totul este în continuă mişcare* [*scil.*: Heraclit şi adepţii doctrinei sale], alţii că *nimic nu se mişcă niciodată* [*scil.*: eleaţii], apoi unii afirmă că *toate se nasc şi pier*, alţii că *nici nu se naşte, nici nu piere nimic* [a se înţelege prin această afirmaţie că ea se referă la univers şi nu la Principiu sau la Principii; aici, antiteza este între toţi filosofii naturii, pe de o parte, şi eleaţi, pe de altă parte].[3]

Privitor la confuzia – în opinia lui Socrate – căreia îi cade victimă cel care cercetează natura, este la fel de explicit descrisă şi la Platon, în câteva pagini celebre din dialogul *Phaidon*.

Prin urmare, cunoaşterea universului este inaccesibilă omului. Cine-şi risipeşte energiile pe ea, o face în zadar, căci nu are cum să dobândească o cunoaştere pe care numai Zeul o poate avea. În acest sens, avem o altă mărturie a lui Xenofon.

El se opunea mai ales ca oamenii să cerceteze acţiunile zeilor, socotite, pe de o parte, că sunt probleme insolubile,

---

[2] Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 11 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 3]

[3] Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 14. [trad. rom. p. 3]

> iar, pe de alta, *nu credea că zeii îi sunt mai favorabili celui care iscodește secretele pe care ei voiau să le țină ascunse.* Cine se ocupă cu asemenea chestiuni, spunea Socrate, acela suferă de aceeași nebunie primejdioasă care l-a stăpânit și pe Anaxagora, care și-a închipuit că știe totul despre tainele zeilor.[4]

În opinia lui Socrate, cine se dedică acestor cercetări, lăsându-se cu totul absorbit de ele, uită de sine, sau măcar de ceea ce valorează mai mult omul și problemele sale.[5]

Despre aceasta însă vom vorbi mai încolo. Mai întâi trebuie să arătăm că toate aceste concluzii precise ale lui Socrate nu sunt atât un punct de plecare, cât, mai degrabă, un câștig dobândit cu mare greutate, care cronologic poate fi plasat cu aproximație undeva spre mijlocul vieții sale.

Știm cu certitudine că în jurul vârstei de 30 de ani Socrate era legat de *Archelaos* (care, după cum am văzut deja, repune în discuție doctrina lui *Anaxagora* într-o manieră mai curând eclectică) pe care l-a și însoțit în Samos, potrivit mărturiei poetului Ion din Chios.[6]

Teofrast ne relatează, de asemenea, după am amintit deja, că „[...] despre Archelaos din Atena se spune că și Socrate i-a fost discipol".[7] Același tip de mărturii găsim la Platon[8] și la Xenofon (precum și la autorii posteriori lor).[9]

---

[4] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 7, 6. [trad. rom. p. 129]

[5] Cf. Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 12 și 16.

[6] Fr. 11 Blumenthal; Diogenes Laertios, II, 23.

[7] Teofrast, *Părerile fizicilor*, 4 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 479).

[8] Cf. *Phaidon*, 97 b sqq.

[9] Xenofon admite că în domeniul științelor naturii Socrate știa mult mai multe lucruri decât acel strict necesar pe care-l recomanda altora (*Memorabilia*, IV, 7) iar menționarea polemicii dintre Socrate și Anaxagora pe tema ideilor acestuia din urmă este cât se poate de grăitoare în acest

Cât timp au durat aceste experienţe legate de *physis* în cazul lui Socrate, nu putem stabili cu exactitate. Aristofan, care ne înfăţişează un Socrate cu o vârstă de aproximativ 40 de ani, mai pune pe seama acestuia o serie de legături (cunoscute încă de pe atunci) cu alte doctrine ale fizicilor. Oricum, un lucru e clar sau măcar probabil, şi anume că *Socrate nu a fost niciodată mulţumit de aceste cercetări, motiv pentru care nu le-a făcut obiect de studiu în propria-i metodă de predare*, după cum ne relatează toate sursele. Înţelegem mai bine de ce a putut el să afirme sus şi tare la procesul intentat:

> Însă [...] eu n-am nimic în comun cu ele [cu lucrurile care sunt obiectul filosofiei naturii], atenieni. Vă iau ca martori pe aproape toţi şi vă rog să vă informaţi şi să vă lămuriţi unii pe alţii, toţi câţi m-aţi auzit vreodată stând de vorbă; sunt printre voi mulţi dintre aceştia. Spuneţi-vă unii altora dacă vreunul dintre voi m-a auzit vreodată vorbind, mult sau puţin, despre aşa ceva [...][10]

Nu mai ştim însă dacă Socrate a încetat să-i frecventeze şi să-i studieze pe fizici odată cu timpul sau ca urmare a unei crize subite, cu toate că prima ipoteză e mai probabilă.[11] Cert

---

sens (cf. *Memorabilia*, IV, 7,6). Pentru autorii posteriori, cf. volumul I, nota 25, p. 246.

[10] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 19 sqq. [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p.17]

[11] Taylor (*Socrate*, p. 56 sqq.) consideră că a fost vorba despre o adevărată criză spirituală în viaţa lui Socrate, ce ar trebui pusă pe seama episodului oracolului, pomenit de către Platon în *Apărarea lui Socrate* (20 c sqq.). Întrebat de Chairephon, oracolul i-ar fi răspuns că omul cel mai înţelept din Grecia era Socrate. (Cât priveşte interpretarea dată de Socrate acestui răspuns al oracolului, a se vedea cele ce vom spune mai încolo, la p. 201) A face să coincidă acest episod cu o eventuală criză spirituală a lui

este că Socrate a renunțat, într-un anumit moment al evoluției sale spirituale, la acele experiențe, hotărât să nu apeleze la vreo operațiune de mijlocire. Sarcina aceasta și-o va asuma Platon, care va relua experiențele legate de *physis* exact din punctul în care le lăsase Socrate, pentru a întreprinde, așa cum vom vedea, „cea de-a doua navigare".[12]

Așadar, Socrate și-a deplasat interesele dinspre domeniul naturii spre cela al omului, și numai din acest moment a început el să-și exercite magisteriul în Atena. Cert este că la data când Xenofon și Platon au început să-l frecventeze, el era deja de ceva vreme ferm ancorat în această poziție. După ce făcuse referire la criticile lui Socrate aduse fizicilor, Xenofon notează:

> El însă cerceta numai lucrurile care îi privesc pe oameni (τῶν ἀνθρωπείων): ce e pios și ce nu; ce e frumos și ce e ruşinos, ce-i drept și ce-i nedrept, ce-i curajul și ce e laşitatea, ce e statul și cine îl guvernează și toate câte socotea că ştiindu-le noi devenim buni și virtuoși, iar cei care le ignoră merită să fie numiți sclavi.[13]

Iar Platon, în *Apărarea lui Socrate* îl face pe acesta să afirme ceva ce chiar poate fi socotit un adevărat program:

> În fapt, eu m-am ales cu numele acesta, atenieni, numai *din pricina unui fel de înțelepciune*. Ce fel de înțelepciune? Una

---

Socrate este, oricum, un gest cam pripit al lui Taylor, trebuind aşadar tratat ca o simplă bănuială. Aşa cum spuneam mai sus, ar fi mult mai logic să ne gândim că Socrate a renunțat la modelul de speculație al fizicilor treptat iar nu ca urmare a unei crize subite.

[12] Cf. Platon, *Phaidon*, 96 a - 102 a.

[13] Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 16. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 4]

care e, probabil, o *înțelepciune omenească* (ἀνθρωπίνη σοφία). Mă tem că este de fapt singura înțelepciune pe care o am.[14]

Iată-ne, astfel, ajunși la punctul focal: ce este această „înțelepciune omenească", această ἀνθρωπίνη σοφία.

2. Descoperirea esenței omului

Să ne întoarcem acum la linia dezvoltată de gândirea sofistă, pe care am întrerupt-o cu cele spuse mai sus. Am văzut că toate contradicțiile, aporiile, incertitudinile sofiștilor și, în cele din urmă, șah-matul dat tuturor încercărilor acestora, *depindeau, în principal, de faptul de a fi vorbit despre problemele omului fără a fi cercetat într-un mod potrivit natura sau esența omului sau de a o fi determinat într-o manieră cu totul nepotrivită.* Iată însă că Socrate a reușit să facă aceasta, reușind să dea problematicii omului o semnificație nouă.

Ce este, așadar, omul? Răspunsul lui Socrate e, în sfârșit, unul lipsit de echivoc: *omul este sufletul său*, din moment ce sufletul îl deosebește pe om de orice altceva.

Ni se va aduce ca obiecție faptul că literatura și filosofia greacă vorbiseră deja cu câteva secole înainte despre *psyché*: vorbise despre el Homer, vorbiseră adepții doctrinei orfice și adepții doctrinei naturii (*physis*), vorbiseră printre alții și poeții lirici și tragici. Dar, așa cum ni s-a arătat de curând, nimeni înainte de Socrate nu a înțeles prin suflet ceea ce a înțeles acesta, și odată cu el întreg Occidentul.[15]

---

[14] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 20 d-e [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974 p. 19]

[15] Cf. J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, în „Proceedings of the British Academy", VII (1915-1916), p. 235 sqq., reeditat în *Essay and*

Pentru Homer, sufletul era spiritul în înţelesul său de „fantasmă" care părăsea omul în clipa morţii pentru a se duce să rătăcească fără scop, în stadiul de larvă evanescentă şi inconştientă, în Hades. Pentru orfici, în schimb, era daimonul ce-şi ispăşea în noi vina; el era cu atât mai mult sine însuşi cu cât se îndepărta de eul conştient şi era cu atât mai activ cu cât ni se diminua sau ne dispărea conştiinţa (adică în starea de somn, de leşin şi în moarte). Pentru fizici, însă, era *principiul* sau un moment al principiului (respectiv apa, aerul, focul). În sfârşit, pentru poeţi, sufletul reprezenta ceva indeterminat sau, oricum, ceva nu prea clar definit teoretic.[16]

Dimpotrivă, sufletul în viziunea lui Socrate este ceva ce coincide *cu conştiinţa noastră reflexivă şi operantă, cu raţiunea şi cu sediul activităţii noastre reflexive şi operante la nivel etic.*

Şi astfel am spus deja tot ceea ce trebuia spus pentru a înţelege mai bine revoluţia produsă de această intuiţie socratică: abia acum ajunge viaţa omului să aibă un sens precis,

---

Addresses, London 1929, pp. 126-162; Taylor, *Socrate*, p. 97 sqq.; Jaeger, *Paideia II*, p. 60 sqq.

[16] Istoriei conceptului de *psyché* înainte de Socrate şi revoluţiei operate de Socrate le-a dedicat o scriere un discipol al nostru, F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma (Edizioni Abete) 1975, la care facem trimitere pentru probele analitice ale tezei. Sarri demonstrează, mai ales în prima parte, că termenul de *psyché* la Homer e străin de înţelesul ce i se dă, de regulă, în psihologie; că la orfici *psyché* indică daimonul fiecărui individ, dar nu şi conştiinţa (omul continuă să gândească cu trupul); la fizici, sufletul-principiu include (cel puţin la Heraclit şi la Diogene din Apollonia) inteligenţa, dar în dimensiunea ei cosmică, iar nu personală; la poeţi, *psyché* intră în câmpul terminologiei psihologice, indicând mai întâi eul emotiv, iar apoi, în sens rapsodic, şi eul raţional, dar acest fapt se petrece abia în epoca lui Socrate (sau cel puţin în ultimii ani din secolul al V-lea î.C.). Documentaţia lui Sarri este mai completă decât cea furnizată de autorii precedenţi.

pentru că tipurile de „viață orfică" și „pitagoreică", fiecare cu propria doctrină a „purificării", în esență, nu urmăreau decât să purifice un suflet daimon diferit de eu, conștiință sau subiect, rupând și fracturând pe această cale unitatea omului. În acest sens, Taylor avea dreptate când spunea: „Desigur că tot ceea ce e nevoie pentru dezvoltarea unei moralități și a unei religii *spirituale* este ca insistența orfismului asupra importanței deosebite acordate *grijii speciale față de interesele acestei psyché* să se pună în acord cu *identificarea respectivei psyché, care pentru ei avea o valoare cu totul aparte, cu sediul inteligenței normale și a caracterului individual.* Tocmai acesta este pasul înainte ce se va realiza odată cu doctrina sufletului la Socrate, așa cum ne este descrisă ea fie de către Platon, fie de către Xenofon. Iar faptul că Socrate „a coborât filosofia din ceruri pe pământ" – ca să folosim o frază a lui Cicero de care se abuzează prea des – se datorează nu atât ruperii de tradiția orfică de până atunci, cât punerii accentului pe conceptul de conduită de viață, căruia gânditorii de dinainte îi acordaseră o importanță deosebită prin interesul arătat astronomiei și biologiei. Cu alte cuvinte, tot ceea ce a făcut el a fost să creeze filosofia ca ceva distinct atât de știința naturală [a așa-numiților fiziologi], cât și de teozofia [orfico-pitagoreică], dar și de orice alt amestec al celor două, și să ajungă la acest rezultat o dată pentru totdeauna".[17]

De aceea, se poate spune cu îndreptățire că „Socrate a creat tradiția morală și intelectuală cu care Europa a început de atunci încolo să se obișnuiască a trăi".[18]

[17] Taylor, *Socrate*, p. 102.
[18] Taylor, *Socrate*, p. 98.

3. Precizări şi documente referitoare la noul mod al lui Socrate de a concepe „sufletul" (*psyché*)

Având în vedere că imaginea despre Socrate, aşa cum o prezentăm aici, este una ieşită din comun şi aproape total necunoscută autorilor de manuale, care de obicei rămân în urmă cu câteva decenii când vine vorba de noile achiziţii în domeniu făcute de cercetările istoriografice – să nu uităm însă că tot ei reprezintă şi canalul principal de formare a opiniei publice –, trebuie să dăm seama, în cele ce urmează, despre afirmaţiile de mai sus, căutând a le documenta punct cu punct.

Să spunem, aşadar, că teza unui Socrate descoperitor al conceptului de suflet înţeles ca eu şi conştiinţă a fost susţinută pentru prima oară de şcoala scoţiană de filologie. În urma unor analize de mare fineţe, aceasta a demonstrat că sufletul conceput ca eu şi conştiinţă nu se întâlneşte aproape deloc înainte de Socrate, în timp ce în literatura posterioară lui îşi găseşte deja o largă răspândire, constituindu-se într-o concepţie comună unor personaje precum Socrate, Xenofon şi Platon. Rezultă de aici că această concepţie trebuie să fi luat naştere fie odată cu Socrate, fie odată cu un contemporan al lui; însă cum nu cunoaştem niciun contemporan al lui Socrate căruia să i se poată atribui, dar ştim de la Platon şi Xenofon că tocmai Socrate era cel care o profesa, faptul de a i se atribui lui această doctrină devine aproape o necesitate.[19]

Din nefericire, autorii de manuale şi cercetătorii nespecializaţi pe această temă au rămas uluiţi în faţa unei asemenea noutăţi, fără a-şi fi dat seama că o atare teză chiar se impune,

[19] Cf. mai ales articolul lui Burnet citat la nota 15 şi al lui Taylor, *Socrate*, p. 98 sqq.; Sarri, *Socrate*, passim.

neavând vreo legătură cu alte teze profesate de şcoala scoţiană, care, ce-i drept, atingeau extremele.[20] Astfel, au ajuns să nu o perceapă. Alţi cercetători, însă, mai atenţi, nu au ratat ocazia de a profita de aceste concluzii. Printre ei pomenim aici pe Jaeger, un exemplu deja faimos, care s-a folosit de imaginea lui Socrate pentru a-i face o descriere plastică în celebra sa lucrare *Paideia*[21] unde ea joacă un rol central. Jaeger îi scoate foarte bine în evidenţă şi aspectul religios: „Ceea ce ne atrage atenţia – scrie el – este faptul că, în scrierile lui Platon sau ale altor socratici, atunci când Socrate rosteşte cuvântul «suflet» pune asupra lui un accent foarte puternic şi pare a o face pe un ton pasional şi urgent, aproape ca o evocare. Înainte de el, buzele grecului nu rostiseră niciodată în acest fel respectivul cuvânt. Avem senzaţia a ceva cunoscut pe alte căi, iar adevărul este că aici, pentru prima oară în lumea occidentală, ni se prezintă un lucru care până şi în zilele noastre îl rostim cu acelaşi cuvânt. [...] Cuvântul «suflet», ca urmare a curentelor spirituale prin care a trecut istoria, are pentru noi întotdeauna un accent etic sau religios. La fel ca alte cuvinte precum «în slujba lui Dumnezeu» sau «grijă faţă de suflete», şi acesta parcă ar avea o nuanţă creştină. Dar un asemenea înţeles l-a avut pentru prima oară în spusele foarte convingătoare ale lui Socrate".[22]

---

[20] Extremele atinse de şcoala scoţiană constau în faptul că atât Taylor (*Socrate, passim*; *Plato, the Man and his Work*, London 1949), cât şi Burnet (cf. introducerea lui la *Plato's Phaedo*, Oxford 1911) îl considerau pe Platon ca fiind istoricul fidel al lui Socrate, cel puţin până la dialogurile dialectice, care însă erau excluse. Platon, asemenea lui Kant, ar fi ajuns la stadiul de gândire originală abia la o vârstă matură, dacă nu chiar la bătrâneţe.

[21] Jaeger, *Paideia*, II, p. 67-127.

[22] Jaeger, *Paideia*, II, p. 62 sqq.

Să vedem însă nişte texte.

Întreaga doctrină socratică poate fi rezumată în aceste două propoziţii: „să te cunoşti pe tine însuţi" şi „să te îngrijeşti de tine însuţi". Să te cunoşti „pe tine însuţi" nu înseamnă să-ţi cunoşti numele sau trupul, ci înseamnă să te examinezi lăuntric şi să-ţi cunoşti sufletul, după cum să te îngrijeşti de tine însuţi nu înseamnă atât să te îngrijeşti de trup, cât mai ales de suflet. *A-i învăţa pe oameni să se cunoască şi să se îngrijească de ei înşişi este datoria cea mai importantă pe care Socrate spune că a primit-o de la Zeu.*

În acest sens, mărturia lui Platon este limpede, mai ales în dialogurile sale din tinereţe, care sunt cele mai apropiate în timp de figura lui Socrate, şi deci cele mai demne de crezare din punct de vedere istoric.

Iată pasajul cu pricina din *Apărarea lui Socrate.*

> Atenieni, în ceea ce mă priveşte vă mulţumesc şi vă sunt recunoscător, dar mă voi supune mai degrabă Zeului decât vouă şi, câtă vreme voi mai avea suflare în mine şi voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filosofez şi să vă îndemn, precum şi să atrag atenţia mereu oricui mi-ar ieşi în cale, spunându-i după obicei: „O, preabunule, tu care eşti atenian, din cetatea cea mai mare şi mai vestită în înţelepciune şi putere, nu ţi-e oare ruşine că de bani te îngrijeşti, ca să ai cât mai mulţi, şi cât mai multă glorie şi cinstire, *iar de cuget, şi de adevăr, şi de suflet* ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijeşti şi nu-ţi pasă?" Şi dacă cineva dintre voi se va împotrivi şi va spune *că se îngrijeşte*, nu-l voi lăsa să plece îndată şi nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba şi-l voi cerceta şi-l voi mustra, iar dacă mi se va părea că n-a dobândit virtutea dar spune că a dobândit-o, îl voi certa că pune foarte puţin preţ pe cele mai însemnat lucruri şi cel mai mare preţ pe lucruri de nimic. Aşa voi face

eu cu orice om pe care-l voi întâlni, fie tânăr, fie bătrân, străin sau cetăţean, dar mai ales cu voi, cetăţeni, pentru că-mi sunteţi mai apropiaţi prin obârşie. Căci aşa porunceşte Zeul, fiţi siguri de asta. Şi socotesc că voi n-aţi avut încă parte în cetate de un bine mai mare decât supunerea mea la porunca Zeului.

Căci nu fac nimic altceva decât să colind oraşul, încercând mereu să vă conving, şi pe tineri şi pe bătrâni, *să nu vă îngrijiţi de trup şi de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cât mai bun*, spunându-vă că nu virtutea se naşte din avere, ci din virtute vin şi averea şi toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte ca şi pentru cetate.[23]

Platon insistă de mai multe ori asupra acestui concept. A se citi în acest sens prologul din *Protagoras*[24] unde deosebirea dintre sofişti şi Socrate este redată astfel: sofiştii sunt nişte vânzători de hrană pentru suflet, care nu cunosc nici ce hrană vând, nici ce este sufletul şi care, prin urmare, nu ştiu dacă ceea ce vând e bun sau vătămător; în timp ce Socrate este descris ca cel care cunoaşte această hrană şi cunoaşte sufletul, fiind aşadar prezentat ca un „îngrijitor al sufletului".[25]

Iar în *Lahes* învăţătura e prezentată ca „[...] cea care priveşte sufletul celor tineri".[26]

---

[23] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 20 d-e. [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p. 30]

[24] Platon, *Protagoras*, 310 b - 314 c. (cf. şi ediţia noastră, cu comentariul de rigoare, pp. 13-29)

[25] Platon, *Protagoras*, 313 d-e.

[26] Platon, *Lahes*, 185 e. [trad. rom. de Dan Sluşanschi, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p. 248]

Iată cum ne este înfăţişată în *Charmides* această lucrare a învăţăturii:

> Atunci, Chairephon izbucni către mine:
>
> – Cum ţi se pare tânărul, Socrate? Nu-i aşa că e frumos la chip?
>
> – Minunat de frumos, încuviinţai eu.
>
> – Ei bine, aşa cum e, dacă ar vrea să-şi desfacă hainele de pe trup, nici n-ai mai avea ochi pentru chipul lui, într-atât de frumoasă îi este întreaga făptură.
>
> Iar toţi ceilalţi au consimţit că aşa era, cum spusese Chairephon.
>
> – Pe Heracle, stăruii eu atunci, ce cuceritoare fiinţă ar mai fi, după spusele voastre, un singur lucru de s-ar adăugi; unul mărunt de tot.
>
> – Care? mă îndemnă Critias.
>
> – *De-ar avea şi sufletul bine întocmit*. Şi s-ar cuveni să fie aşa, Critias, de vreme ce se trage din neamul vostru.
>
> – Dar e o fiinţă desăvârşită şi în privinţa aceasta, mă încredinţă el.
>
> – Şi-atunci, urmai eu, *de ce să nu-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul şi să i-l privim înaintea trupului*?[27]

Iată însă un pasaj şi mai explicit, luat din *Alcibiade*. După ce afirmase că potrivit spuselor oracolului de la Delfi trebuie să ne cunoaştem pe noi înşine şi să aflăm mijloacele pentru a ne îngriji de noi înşine, şi anume acele mijloace care ne permit să devenim cât mai buni cu putinţă şi după ce, în *Apărarea lui Socrate* îşi pusese propria activitate educativă în legătură cu voinţa daimonului, Socrate ne zice:

---

[27] Platon, *Charmides*, 154 d-e. [trad. rom. de Simina Noica, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 pp. 180-181]

SOCRATE – Spune-mi însă: în ce fel ne-am putea îngriji de noi înşine?

ALCIBIADE – N-am ce să spun.

SOCRATE – Dar cel puţin am căzut de acord că nu în felul în care facem ca un oarecare lucru de-al nostru să se afle într-o cât mai bună stare, ci în felul în care noi înşine ne facem mai buni.

ALCIBIADE – E adevărat ce spui.

SOCRATE – Dar am ajunge să ştim care este meşteşugul făuririi unei încălţăminţi mai bune, dacă nu am avea cunoştinţă de încălţăminte însăşi?

ALCIBIADE – Cu neputinţă.

SOCRATE – Tot aşa, n-am ajunge să ştim ce artă este făuritoare de inele cât mai bune, dacă n-am şti ce este un inel.

ALCIBIADE – Adevărat.

SOCRATE – În acest caz: am putea şti ce artă ne face mai buni în sine, *dacă nu ştim ce suntem noi înşine*?

ALCIBIADE – Cu neputinţă.

SOCRATE – Dar oare uşor îţi cade *a te cunoaşte pe tine însuţi* iar cel ce a înscris acest îndemn pe frontispiciul templului de la Delfi era un om de rând, sau trudnică este această cunoaştere şi nu stă la îndemâna oricui?

ALCIBIADE – Eu, Socrate, de multe ori am găsit că stă la îndemâna oricui, iar de multe ori că este nespus de anevoioasă.

SOCRATE – Dar, Alcibiade, fie că este lesnicioasă această cunoaştere, fie că nu, în ce ne priveşte, lucrurile stau după cum urmează: *cunoscând acel lucru am cunoaşte degrabă îngrijirea pe care trebuie să ne-o acordăm nouă înşine iar necunoscându-l nu am putea să ne îngrijim de noi*.

ALCIBIADE – Aşa este.

SOCRATE – Spune-mi deci, în ce chip ar putea fi aflat însuşi acest lucru.

Şi după ce deosebeşte subiectul care se foloseşte de un instrument dat de instrumentul în sine, şi arată cum acesta este mijlocul de care se foloseşte respectivul subiect, dialogul continuă astfel:

SOCRATE – Şi omul, nu se foloseşte el de întregul său corp?

ALCIBIADE – Desigur.

SOCRATE – Dar cel ce foloseşte şi lucrurile de care se foloseşte nu se deosebeau?

ALCIBIADE – Ba da.

SOCRATE – Vasăzică, omul este altceva decât propriul său corp?

ALCIBIADE – S-ar părea.

SOCRATE – Atunci ce este omul?

ALCIBIADE – Nu ştiu să spun.

SOCRATE – Dar cel puţin ştii că este *cel ce are în folosinţă corpul.*

ALCIBIADE – Aşa e.

SOCRATE – *Însă se foloseşte de corp altul decât sufletul?*

ALCIBIADE – Nu altul [...]

SOCRATE – *Aşadar, cel ce porunceşte: „cunoaşte-te pe tine însuţi" – sufletul ne îndeamnă să ni-l cunoaştem.*[28]

Nu în ultimul rând, amintim aici cuvintele pe care le rosteşte Socrate înaintea morţii, ca un fel de cântec de lebădă. Platon ni le redă sub forma unor recomandări – veritabil testament spiritual – adresate discipolilor, prin care

[28] Platon, *Alcibiade*, 128 d - 130 e. [trad. rom. de Sorin Vieru, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 pp. 133-137] Conceptul de corp ca „instrument" al sufletului, exprimat foarte bine în pasajul citit, ştim că îi aparţinea lui Socrate şi de la Xenofon, *Memorabilia*, III, 12, 5 sqq.

le aduce aminte că nu le lasă altceva moştenire decât să caute a se îngriji de ei înşişi, adică să aibă *grijă de propriul suflet.*

Dar şi Xenofon, la o ultimă analiză, se pune în acord de cele mai multe ori cu ceea ce zice Platon. El afirmă că pentru Socrate sufletul este ceea ce e mai mult decât orice în noi de natură divină şi ne călăuzeşte.[29] Xenofon ne transmite că Socrate le explica pictorilor şi sculptorilor că pentru a înfăţişa în mod potrivit trăsăturile omului în lucrările lor, nu trebuiau să se limiteze doar la a-i reda corpul, ci şi *la a ajunge să-i redea sufletul.* Să citim în continuare amândouă dialogurile purtate de Socrate cu pictorul Parasios, respectiv cu sculptorul Cleiton – dialoguri ce se găsesc în opera lui Xenofon – fiindcă au o importanţă cu totul aparte în documentarea tezei susţinute de noi.

Iată dialogul purtat cu sculptorul:

> – Pictura, amice Parasios, nu-i oare reprezentarea celor ce le vedem? Voi, pictorii, imitaţi cu ajutorul culorilor, obiectelor scobite şi cele ţuguiate, întunecate şi luminoase, ţeapăne şi moi, lunecoase şi aspre, noi şi învechite.
>
> – Aşa este, răspunse pictorul.
>
> – Şi când e să redaţi chipuri frumoase, ştiut fiind că nu-i om fără cusur, nu vă folosiţi de mai multe modele, extrăgând ce au ele mai deosebit, astfel încât întreaga făptură să dea impresia de ceva desăvârşit?
>
> – Da, aşa facem.
>
> – Dar spune-mi, îl întrebă Socrate în continuare, ceea ce-i mai convingător, mai plăcut, mai de dorit, *sufletul omului, cu particularităţile lui*, zic, reuşiţi să-l redaţi sau nici nu poate fi imitat?

---

[29] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 3, 14.

– Cum să poată fi imitat, Socrate, ceea ce n-are nici simetrie, nici culoare, nimic din ce-ai spus adineauri şi nu poate fi văzut cu niciun chip?

– Dar spune-mi: în privirile oamenilor nu se observă, când trăsături prieteneşti, când ură?

– Da, aşa cred şi eu.

– Şi oare pot fi imitate asemenea expresii ale ochilor?

– De ce nu?

– Şi nu la fel stau lucrurile cu prietenii, când ei se bucură sau se întristează de ceea ce facem noi sau când se citeşte nepăsarea pe feţele lor?

– Nu, zău că-i aşa cum ai spus acum, la urmă. Când prietenii noştri sunt fericiţi, bucuria se citeşte şi pe feţele noastre, când sunt trişti şi privirile noastre se întristează.

– Deci, nu pot fi reprezentate şi asemenea stări sufleteşti?

– Cum de nu?!

– Mândria, continuă Socrate, demnitatea, modestia ca şi supunerea, calmul şi înţelepciunea, ironia ca şi nestăpânirea transpar pe figuri şi în gesturi atât în stare de repaus, cât şi în mişcările oamenilor.

– Ai dreptate, zise Parasios.

– Nu le putem imita oare şi pe acestea?

– Ba da, chiar foarte bine.

– Şi ce crezi că ne place mai mult să vedem la oameni: chipuri distinse şi amabile sau triste, urâte şi respingătoare?

– Zău, că-i o mare deosebire între ele, grăi pictorul.[30]

Şi mai explicită este discuţia purtată cu sculptorul:

– Ştiu, Cleiton, că tu sculptezi alergători, luptători, pugilişti şi atleţi. Faptul cel mai izbitor, când priveşti statuile

[30] Xenofon, *Memorabilia*, III, 10, 1 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 86]

lor, este că-ți dau impresia că sunt vii. Cum reușești să-i faci așa?

Deoarece Cleiton s-a gândit un răstimp și n-a răspuns imediat, Socrate continua să-l întrebe:

– Reușești să faci din ei, ca să zic așa, chipuri vii, fiindcă în operele tale imiți trăsăturile oamenilor vii?

– Da, aceasta este explicația.

– Tu redai deci mișcările corpului așa cum se prezintă ele, cum urcă și coboară, apoi apăsarea și întinderea corpurilor, încordarea și relaxarea lor și în felul acesta reușești să dai viață creației tale. Este așa?

– Da, așa este.

– Dar spune-mi, stările sufletești pe care le redai în statuile tale nu produc și celor ce le privesc o stare de mulțumire, de echilibru sufletesc?

– Fără îndoială.

– Deci, trebui să redai și ochii scăpărători ai luptătorului și expresia feței radioase a învingătorului, nu-i așa?

– Da, desigur.

– Să conchidem că *sculptorul trebuie în operele lui să dea expresie și stărilor sufletești.*[31]

Confirmări în acest sens avem și de la micii socratici, ba chiar și de la Isocrate, la care nu o dată se simte influența doctrinei socratice.

Din toate aceste mărturii reiese cu claritate că pentru Socrate esența omului trebuie căutată în *psyché*.

Am insistat mai mult cu documentarea amplă a acestui punct deoarece, după cum spuneam la început, încă nu a fost clarificat îndeajuns și deoarece e nevoie de o analiză mai aprofundată pentru a-l înțelege nu numai pe Socrate, ci și raporturile acestuia cu filosofia de dinainte și de după el,

[31] Xenofon, *Memorabilia*, III, 10, 6 sqq. [trad. rom. p. 87]

adică, pentru a înțelege locul exact ocupat de Socrate în istoria spirituală a Occidentului.[32]

4. Noua semnificație a termenului „areté" și răsturnarea tablei de valori

Am văzut că în general sofiștii nu au știut să-și atingă scopul și că tehnicile lor educative, încredințate mai apoi discipolilor, au degenerat îndată după aceea, ducând la urmările ilustrate deja pe larg. Motivul era – putem s-o spunem din nou – că sofiștii nu au știut să delimiteze clar adevărata natură a omului și, de aceea, nu au cunoscut nici *scopul* ultim și cel mai autentic, deci, nici adevărata *areté* a omului. Ei au identificat în mod confuz propriile tehnici cu *areté*, alăturând acesteia din urmă pe cele dintâi. O atare confuzie explică de ce abilitățile și tehnicile predate de ei sfârșeau prin a fi lipsite de importanță etică, dar mai ales prin a fi înșelătoare și capabile de ruinare, nu de educare.

Platon și-a dat seama și a insistat în nenumărate rânduri că superioritatea lui Socrate asupra sofiștilor consta mai ales în acest fapt: ajungând să înțeleagă că omul se deosebește de orice alt lucru prin suflet, Socrate a putut și să determine din ce anume se compune această *areté* a omului; *ea nu este altceva decât ceea ce-i permite sufletului să fie bun sau să fie ceea ce trebuie să fie prin natura sa.* Astfel că *areté* va însemna a face sufletul să fie desăvârșit, va însemna a realiza deplin eul spiritual, va

[32] Pentru documentarea acestui punct, facem trimitere la lucrarea deja citată a lui Sarri (*Socrate*, *passim*) care a strâns toate pasajele despre Socrate și ale autorilor influențați de acesta, care fac aluzie la doctrina despre *psyché*, explicându-le detaliat.

însemna a atinge scopul propriu al omului lăuntric iar cu aceasta fericirea.

Dar ce anume este virtutea?

Cunoaştem deja foarte bine răspunsul lui Socrate: virtutea (atât fiecare virtute în parte, cât şi toate virtuţile la un loc) este „înţelepciunea" sau „cunoaşterea" iar contrariul virtuţii, adică viciul (atât fiecare viciu în parte, cât şi toate viciile la un loc) este lipsa acestei înţelepciuni sau cunoaşteri, cu alte cuvinte „ignoranţa". Toate sursele noastre se pun de acord asupra acestui punct. La momentul potrivit vom aduce şi texte ca mărturie. Cine ne-a urmărit până aici va fi remarcat coerenţa dintre această afirmaţie şi premisa pe care se bazează: dacă omul este ceva distinct de sufletul său iar dacă sufletul este eul conştient, cunoscător şi inteligent, atunci *areté*, sau ceea ce ni se actualizează prin această conştiinţă şi inteligenţă, nu poate să fie decât tocmai înţelepciunea şi cunoaşterea.

Aşadar, pentru oameni valoarea supremă este cunoaşterea, fiindcă ea este cea care face ca sufletul să fie aşa cum trebuie să fie; de aceea îşi dă seama omul că esenţa sa stă în suflet.

Socrate ajunge astfel să răstoarne tabla tradiţională de valori la care se raportase până atunci întreaga lume grecească şi căreia nu-i aduseseră atingere nici măcar sofiştii. De fapt, valorile tradiţionale de bază erau cele legate de corp: viaţa, sănătatea, vigoarea fizică, frumuseţea, ba chiar bunurile exterioare sau având legătură cu exterioritatea omului, precum bogăţia, puterea, gloria şi altele de acest fel. Dar stricta supraorganizare ierarhică a sufletului în raport cu corpul şi identificarea omului adevărat cu sufletul, nu cu trupul, a adus cu sine şi o declasare, dacă nu chiar o anulare a respectivelor valori fizice şi exterioare; consecinţa a fost

ieşirea în prim-plan a valorilor interioare ale sufletului, în special a valorii înţelepciunii pe care ne-o asumăm cu toţii.

În *Banchetul*, Platon îl face pe Alcibiade să rostească următoarea apreciere cu privire la Socrate:

> Şi să ştiţi: puţin îi pasă când vede un tânăr *frumos*, ba chiar îi priveşte frumuseţea cu o răceală de neînchipuit, aşa cum priveşti *averea* sau *oricare dintre lucrurile pentru care eşti preafericit de mulţime*. Pe toate acestea le socoteşte fără niciun preţ, iar în ochii lui nici noi nu suntem mare lucru. Aşa să ştiţi.[33]

Aceeaşi judecată asupra valorilor tradiţionale, în afară de numeroase alte pasaje din Platon, o regăsim şi la Xenofon, care, făcând referire la o discuţie purtată între Socrate şi Euthydemos, scrie, printre altele, şi următoarele:

> – Totuşi, Socrate, cred că fericirea e neîndoios o binefacere.
>
> – Da, numai dacă şi ea n-ar fi rezultatul unor bunuri îndoielnice.
>
> – Cum, Socrate, cum să fie şi fericirea întemeiată pe bunuri nesigure?
>
> – Nu, fericirea n-ar fi nestatornică, dacă n-ar consta din *frumuseţe, putere, bogăţie, glorie şi altele de acest fel.*
>
> – Dar, zise Euthydemos, acestea fac parte din fericire şi ea n-ar fi cu putinţă fără ele.
>
> – Bine, răspunse Socrate, însă să adăugăm şi relele ce rezultă de aici pentru oameni. Mulţi, ştii, pier din pricina frumuseţii, devenind victime ale admiratorilor; mulţi, bizuindu-se pe forţa lor, au întreprins acţiuni ce le depăşeau

[33] Platon, *Banchetul*, 216 d-e. [trad. rom. de Petru Creţia, *Banchetul*, Ed. Humanitas, 1995, p. 147]

> puterile şi au avut parte de suferinţe de negrăit. Pe mulţi alţii i-au nenorocit averile nemăsurate, căzând pradă propriei lor cupidităţi; pe mulţi, în sfârşit, i-au ruinat faima şi puterea politică de care se bucurau.[34]

La citirea acestor pasaje am putea rămâne cu impresia că Socrate respingea toate bunurile şi valorile tradiţionale, dar lucrurile nu stau tocmai aşa. Platon singur va trage aceste concluzii, în momentul în care ajunge să deosebească şi să subordoneze ierarhic sufletul şi corpul, opunându-le unul altuia. El vede corpul ca o temniţă, ca o închisoare în care sufletul îşi ispăşeşte greşelile, pe când Socrate, subordonând corpul şi punându-l sub controlul şi conducerea sufletului, reuşeşte să dea o anumită apreciere valorilor tradiţionale, în măsura în care nu considera corpul o antiteză a sufletului.

Despre ce apreciere e vorba şi cum ne putem da seama de ea?

Socrate a subordonat valabilitatea propriu-zisă a ceea ce grecii considerau în mod tradiţional drept „bunuri" *utilizării lor corecte*. Astfel, el a afirmat că utilizarea corectă a unui bun depinde *numai şi numai de gradul de cunoaştere şi de înţelepciune al fiecăruia dintre noi*.

Vom ilustra această afirmaţie printr-un pasaj clar şi sintetic din dialogul *Euthydemos*.

---

[34] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 2, 34 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 109] Desigur că aceeaşi apreciere, dar în sens invers, o dădea Socrate şi lucrurilor considerate de către greci cele mai rele. În opinia lui Socrate, cel mai rău dintre rele este ignoranţa sau neştiinţa, precum şi tot ce rezultă din ea, după cum cel mai mare bine este învăţătura sau ştiinţa ce rezultă din ea. (Cf. de exemplu, Platon, *Criton*, 44 d)

– Pe scurt, Cleinias, se pare că a vorbi pe măsură despre toate câte le-am numit la început bunuri *nu înseamnă a vorbi despre bunuri în ele însele.* Lucrurile stau mai degrabă astfel: dacă ignoranța le îndrumă, ele sunt rele mai mari decât opusul lor, până într-acolo încât le stă mai mult în putință să se pună în slujba îndrumătorului cel rău. Dacă le îndrumă *chibzuința și înțelepciunea, ele sunt bunuri și mai mari. Oricum, nu se poate spune că unele sau altele, luate în ele însele, au vreo valoare.*

– Se pare, a răspuns, că este așa cum spui tu.

– Care este atunci rezultatul discuției noastre? Că lucrurile nu sunt nici bune, nici rele; doar două fac excepție: *înțelepciunea, care e un bine, și ignoranța, care este un rău.*[35]

Și cu aceasta, ne întoarcem la punctul focal al echivalării *areté* = *înțelepciune* pe care o face Socrate. În cele ce urmează vom vorbi mai pe larg despre ea.

5. „Paradoxurile" eticii socratice

Teza socratică a identității virtuții cu înțelepciunea implica, înainte de toate, unificarea virtuților tradiționale, precum chibzuința, dreptatea, cunoașterea, cumpătarea, curajul, într-o singură virtute, pe considerentul că în măsura în care toate acestea sunt virtuți, fiecare în parte și toate la un loc, în fond, se reduc la una singură, și anume cunoașterea. În plus, ea implica și reducerea viciului, care este opusul virtuții, la ignoranță, care este opusul cunoașterii. Și implica, în cele din urmă, concluzia că cel care săvârșește răul

[35] Platon, *Euthydemos*, 281 d-e. [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Platon, Opere III*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 82]

(constând în ignoranță) o face tocmai din ignoranță iar nu pentru că vrea răul cuiva știind că ceea ce face e rău.

Aceste teze sunt splendid redate și aprofundate în dialogul *Protagoras*[36], cu ajutorul metodelor tipic socratice, și reluate apoi în alte dialoguri.

Alte surse referitoare la acest subiect se pun în acord cu ceea ce zice Platon.

Astfel, în Xenofon citim:

> Socrate nu despărțea știința [= învățătura, *n.a.*] de înțelepciune și credea că are parte de ele cel care cunoaște ce e onorabil și ce e bine, iar pe cel care știe ce e rău și se ferește de el, îl socotea și învățat și înțelept totodată.
>
> Unii îl întrebau și dacă-i considera înțelepți și cumpătați pe cei care, știind ce trebuie făcut, fac tocmai contrariul. La care răspundea că aceștia nu sunt altceva decât niște ignoranți și nestăpâniți. „Căci – spunea Socrate – eu cred că toți oamenii aleg din toate ce le pot face pe cele care socot ei că le sunt de cel mai mare folos. De aceea îi consider pe cei care făptuiesc răul că nu sunt nici înțelepți [= în posesia cunoașterii, *n.a.*] și nici cumpătați."
>
> Mai zicea că dreptatea și orice altă virtute nu sunt decât înțelepciune și că toate acțiunile drepte și virtuoase sunt și bune și frumoase. Cei care le cunosc nu-și pot dori nimic altceva, iar cei care nu le cunosc rostul, nu numai că nu sunt în stare să le practice, dar, chiar dacă vor, săvârșesc greșeli. Așa se face că singuri înțelepții pot făptui binele și frumosul, în timp ce ignoranții, de s-apucă să le practice, fac numai boacăne. Fiindcă, cum vedem, doar virtutea ne poate călăuzi să făptuim ce e drept, frumos și bun, rezultă că și

---

[36] Pentru o exegeză detaliată a dialogului *Protagoras* facem trimitere la lucrarea noastră: Platon, *Protagora.* Traducere, introducere și comentariu de G. Reale, La Scuola, Brescia 1969, *passim.*

dreptatea, precum orice altă virtute, nu e, la urma urmei, decât tot înţelepciune.[37]

Iar Aristotel o confirmă:

Pentru Socrate, virtuţile erau reguli (pentru că pe toate le considera ştiinţe).[38]

Şi ceva mai încolo:

[...] după cum gândea Socrate, ar fi straniu ca, acolo unde ştiinţa este prezentă, să existe altceva care să o domine, trăgând-o de colo-colo după sine ca un sclav. Socrate respingea cu totul această teorie, ca şi când lipsa de stăpânire nici n-ar exista, pentru că, după el, nimeni care-şi exercită judecata nu ar putea acţiona împotriva a ceea ce crede că e mai bine, iar dacă acţionează astfel o face din ignoranţă.[39]

Aceste două principii socratice (a) că *virtutea este totuna cu înţelepciunea* şi că (b) *nimeni nu greşeşte intenţionat*, care vor condiţiona în diverse feluri întreaga speculaţie etică a lumii greceşti, au constituit obiectul unor discuţii şi polemici nesfârşite. Mulţi cercetători au avut impresia că Socrate, prin întemeierea eticii doar pe bazele cunoaşterii şi ale raţiunii, păcătuia prin intelectualism şi făcea dovada unei totale necunoaşteri a rolului jucat de voinţă în acţiunea morală şi, în general, a componentelor ilogice şi iraţionale ce trebuie luate

[37] Xenofon, *Memorabilia*, III, 9, 4 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 82]
[38] Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea a VI-a 13, 1144 b 28 sqq. [trad. rom. de Stela Petecel, *Etica Nicomahică*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 151]
[39] Aristotel, *Etica Nicomahică*, H 2, 1145 b 23-27 sqq. [trad. rom. p. 155]

în calcul când vorbim de comportamentul omului. Alții, în schimb, au încercat să demonstreze că, la o cercetare mai atentă, acuza de intelectualism nu stă în picioare și că, de fapt, cele două principii socratice nu sunt chiar atât de paradoxale pe cât par la o primă vedere.

Părerea noastră este că există o fărâmă de adevăr atât în afirmațiile celor dintâi, cât și în ale celor din urmă, motiv pentru care am dori să scoatem la iveală ceea ce este corect în viziunea fiecăreia dintre părți.

Să precizăm, mai întâi, nu numai că așa e bine, ci și că așa trebuie să procedeze interpretul gândirii lui Socrate. Sarcina lui principală este aceea de a găsi și adeveri respectivul punct de vedere, străduindu-se să afle din care afirmații ale autorului studiat reiese acest fapt, într-un mod cât mai inteligibil și mai puțin paradoxal cu putință. Desigur, în zilele noastre a spune că *virtutea este totuna cu înțelepciunea* și că *viciul înseamnă ignoranță*, poate suna cam ciudat pentru urechile unui creștin sau, în general, ale unui om modern – care în studiile sale asupra transformărilor suferite de comportamentul uman are cunoștințe mult mai aprofundate decât cele ale anticilor și pentru care termeni ca „înțelepciune" și „cunoaștere" au un înțeles diferit. Lucrurile n-ar mai fi însă atât de ciudate dacă am încerca să ieșim puțin din mentalitatea noastră și să încadrăm respectivele afirmații în contextul precis al gândirii lui Socrate. Opinia comună și însăși sofiștii (care totuși aveau pretenția de a fi niște profesori ce le predau altora virtutea) vedeau în toate aceste virtuți (dreptatea, sfințenia, cumpătarea, stăpânirea de sine, cunoașterea) o pluralitate, fără a scoate în evidență legătura dintre ele. Este vorba despre acea legătură care le face să fie virtuți și care ne îndreptățește, astfel, să le numim cu un termen comun: virtute. Iar prin virtute, oamenii de rând (și, în mare

parte, însişi sofiştii) înţelegeau ceea ce înţelesese până atunci tradiţia şi poeţii: anume, ceva bazat pe *obiceiuri, tradiţie şi convingerile societăţii greceşti, dar nu întemeiat şi justificat de nişte baze raţionale riguroase.* În acest context al confruntării virtuţii cu viaţa morală a omului, Socrate face tocmai ceea ce făcuseră presocraticii în contextul confruntării cu cei care dădeau o semnificaţie diferită termenului de natură (lucru, de altfel, întreprins şi de către sofişti, dar nu întotdeauna cu succes): *voia să pună viaţa omului sub stăpânirea raţiunii, aşa cum presocraticii puseseră lumea exterioară sub stăpânirea raţiunii omului.* Pentru el virtutea nu e şi nu poate fi o simplă adaptare la nişte obiceiuri, tradiţii sau măcar convingeri generale. Ea trebuie să fie ceva *motivat raţional, justificat şi bazat pe planul cunoaşterii.* În acest sens, nu e nicio îndoială că *virtutea înseamnă cunoaştere.* Evident, nu orice fel de cunoaştere (de pildă, cunoaşterea proprie unor tehnici sau arte de tot soiul), ci cunoaşterea cea mai înaltă, adică înţelepciunea ce vine din cunoaşterea omului şi a ceea ce e bine şi folositor pentru el (astăzi am spune: cunoaşterea *valorilor etice* supreme). Faptul că, ulterior, această cunoaştere a omului şi a valorilor morale nu este exploatată până la capăt de către Socrate, este ceva ce nu diminuează valoarea descoperirii făcute de acesta. Va fi rândul lui Platon să aprofundeze aşa cum trebuie înţelesul dat termenilor de om şi de bine. Dar Socrate îi croise deja cărarea, după cum am putut vedea în paragraful precedent, prin aceea că descoperise că adevăratul eu al omului se află în sufletul său, iar sufletul este sediul tuturor valorilor tipic umane; cu alte cuvinte, adevăratele valori sunt valorile sufletului. În acest fel, propoziţia care identifică virtutea cu *înţelepciunea* şi viciul cu *ignoranţa* încetează a mai fi o ciudăţenie, decât am fi perceput-o iniţial.

Mai greu de priceput pare a fi justificarea celui de-al doilea principiu: omul caută doar binele, nu şi răul, iar cel care săvârşeşte răul o face fără intenţie, adică nimeni nu greşeşte cu voie. Ni se va spune, probabil: dar oare chiar nu există persoane care să recunoască deschis că au săvârşit lucruri despre care ştiau că sunt rele? Poate că nu tuturor le este clar sensul maximei *video meliora proboque, sed deteriora sequor* [văd care sunt lucrurile bune şi le aprob, dar tot spre cele rele trag *n.t*]. Aşa este, mi se va răspunde. Să ne lămurim: Socrate nici nu încearcă să nege asta; el vrea doar să ne atragă atenţia că dedesubturile acestei chestiuni sunt mult mai încâlcite decât credem. O explică foarte bine şi Taylor: „«Slăbiciunea morală», faptul că oamenii fac tocmai lucrul despre care spun că nu e bine să-l faci, şi o fac fără a fi constrânşi, este una din cele mai obişnuite experienţe ale vieţii şi nu trebuie să credem că Socrate căuta s-o nege. El vrea doar să ne spună altceva, şi anume că această frază de care ne folosim adesea, reprezintă o analiză nu tocmai potrivită a faptului. De cele mai multe ori, omul săvârşeşte răul *în ciuda* faptului că acesta e rău; nimeni nu săvârşeşte răul pur şi simplu *pentru că* vede că este un rău, aşa cum procedăm în cazul binelui, unde facem binele pur şi simplu pentru că vedem că e un bine. Un om ar trebui să se autosugestioneze, fie şi numai sub forma unui sofism de moment, să privească răul ca un bine, înainte de a se hotărî să-l săvârşească. După, a scris şi Gorgias, există o dorinţă fundamentală ce nu se lasă smulsă din noi: dorinţa de *bine* şi de *fericire*. În cazul celorlalte obiecte, este posibil să preferăm aparenţa în locul realităţii, de exemplu, înfăţişarea exterioară a puterii sau a bogăţiei în locul puterii sau al bogăţiei în sine, dar nimeni nu-şi poate dori aparenţa binelui sau a fericirii în locul binelui sau al fericirii în sine. Acesta este singurul caz în care umbra nu are

cum să fie mai apreciată decât substanța. A spune că viciul nu este intenționat înseamnă a spune că acesta nu duce la degradare obiectul spre care tinde, conștientă sau nu, inima lui, la fel ca a oricărei alte persoane [...] Prin urmare, dacă omul ar ști ca pe un adevăr de care să nu se poată îndoi așa cum nu se îndoiește de propria-i existență, că așa-numitele «bunuri» și «posesii» ale corpului nu au nicio valoare în comparație cu binele sufletului, nu l-ar mai ispiti nimic să săvârșească răul. Comiterea unui rău se bazează pe o estimare incorectă a ceea ce numim bunuri. Omul săvârșește răul pentru că undeva în mintea lui se așteaptă să ajungă la bine, să obțină puterea, bogăția, satisfacția, fără a mai ține cont de faptul că vinovăția ce cade în seama sufletului său întrece cu mult aceste așa-zise câștiguri."[40]

Acum, însă, după ce am pătruns înțelesul afirmațiilor lui Socrate, trebuie să arătăm neajunsul și unilateralitatea lor.

În esență, Socrate spune că nu putem fi virtuoși în lipsa cunoașterii, fiindcă nu avem cum să facem binele fără a-l cunoaște. Iar până aici spusele lui merg ca unse. Dar, tot el ne atrage atenția că în opinia lui nu avem cum să cunoaștem binele dacă nu-l facem; iar aici *lucrurile nu mai merg la fel de bine*. Pentru Socrate, cunoașterea binelui este nu numai o condiție necesară, ci și suficientă pentru a fi virtuos. Personal, suntem de părere că, într-adevăr, cunoașterea binelui este necesară, dar *nu putem fi de acord că este și suficientă*.[41] În săvârșirea actului moral sau în exercițiul virtuții, *voința* binelui (în sensul de a voi binele, *n.t.*) cântărește poate la fel de mult ca și *cunoașterea* binelui. (De fapt, creștinismul a demonstrat cât de hotărâtoare este implicarea voinței în săvârșirea binelui; în

[40] Taylor, *Socrate*, p. 105 sqq.

[41] Vezi, de exemplu, ce ne spune în acest sens Aristotel în *Etica nicomahică*, Z 13.

fond şi la urma urmelor, voinţa, mai precis bună-voinţa, este cea care determină caracterul şi valoarea morală a omului, cea care ne scapă ori ne condamnă.) Astfel, această încredere nemărginită în raţiune şi în inteligenţă, precum şi profilul aproape inexistent al voinţei în cadrul ei explică, pe bună dreptate, acuza de intelectualism adusă eticii socratice. Căci, într-adevăr, e corect să vorbim în acest caz de intelectualism, nu însă fără a aduce precizările de rigoare. Realitatea este că Socrate nu făcea nicio deosebire între diversele facultăţi ale spiritului uman şi complexitatea lor, lucru recunoscut deja de critica educată istoric. *Faţă de sufletul omului el are aceeaşi viziune pe care o are Parmenide faţă de fiinţă.* Platon va fi cel care va duce până la capăt faimosul „paricid al lui Parmenide", descoperind faptul că nu avem cum să facem abstracţie de nefiinţă[42]; astfel, el va descoperi structura complexă a sufletului uman şi va arăta că, alături de raţionalitate, în noi mai există irascibilitatea şi concupiscenţa, iar acţiunea morală constă într-un echilibru fragil al acestor forţe, care vede irascibilitatea (adică voinţa) aliindu-se şi colaborând cu raţiunea.[43] Poziţia lui Socrate a putut astfel apărea şi chiar apare ca fiind una intelectualistă atunci când îl privim în lumina clasificărilor ulterioare ale facultăţilor sufletului uman. Abia acum, odată cu aceste precizări se va putea vorbi pe bună dreptate despre un intelectualism în cazul lui Socrate.

De altfel, întreaga etică greacă (inclusiv cea platoniciană, aristotelică şi cele de după), comparată cu etica de sorginte creştină ni se prezintă în ansamblul ei a fi una intelectualistă. Nu numai Socrate, cu descoperirea sa unică pentru vremea aceea, dar nici măcar filosofii de după el nu vor şti cum să

---

42 Cf. Platon, *Sofistul*, 237 a sqq.

43 Mai ales în *Republica* şi în *Phaidros*.

explice acea experienţă umană dramatică a păcatului. Ei vor încerca tot timpul, cu mai multă sau mai puţină insistenţă, să reducă păcatul şi răul moral la o greşeală a raţiunii sau, cel puţin, să-l explice cu precădere astfel. Doar creştinismul îi va descoperi omului occidental semnificaţia tulburătoare a păcatului şi a răului moral.

6. Cumpătare, libertate interioară şi autarhie

Lucrurile spuse până acum urmează a fi lămurite prin potrivirea în discursul nostru a câtorva concepte introduse pentru prima oară de către Socrate în domeniul etic.

În primul rând, remarcăm în special conceptul de „cumpătare", denumit în mod expres ca „bunul cel mai darnic pentru oameni".[44] Crearea conceptului pornind de la termenul de ἐγκράτεια (*enkráteia*) are loc cu siguranţă în timpul lui Socrate. Facem această afirmaţie bazându-ne pe acelaşi procedeu metodologic care ne-a determinat să-i atribuim tot lui felul nou în care a conceput sufletul (*psyché*). Astfel, s-a remarcat foarte bine[45] că, de fapt, conceptul şi termenul apar simultan şi la Xenofon şi la Platon, care amândoi i-l atribuie lui Socrate, dar nu încă şi la Isocrate, despre care ştim că preluase multe idei socratice. „Cuvântul - explică Jaeger – vine de la adjectivul ἐγκρατής, făcând referire la cineva care are puterea sau dreptul de a dispune de ceva anume. Având în vedere că substantivul îl întâlnim doar cu sensul de cumpătare morală şi că apare numai în această

[44] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 5, 8 sq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 21]

[45] Cf. Jaeger, *Paideia*, II, p. 87 şi nota 126.

perioadă, el a fost, în mod evident, pus în legătură cu această gândire nouă, dar anterior nu fusese folosit ca un concept pur juridic."[46]

Enkráteia este stăpânirea de sine în starea de plăcere sau durere, în oboseală sau sub impulsul pasiunilor. Pe scurt, ea este o *stăpânirea asupra animalității din* noi.[47] Se înțeleg astfel mai bine cuvintele rostite de Socrate prin mijlocirea lui Xenofon:

> Oare nu orice om care socotește cumpătarea (*enkráteia*) temelia virtuților e dator să o cultive pe aceasta întâi și întâi în sufletul lui?[49]

A cultiva *enkráteia* în propriul suflet înseamnă a face din *suflet un stăpân al corpului* și din *rațiune o stăpână a instinctelor*, după cum reiese din toate exemplele date de Socrate și după cum o confirmă însuși Platon în *Gorgias*.[49]

Și invers, lipsa stăpânirii de sine face ca astfel corpul și instinctele lui să pună stăpânire pe noi, lipsindu-l pe om de virtuți și apropiindu-l de animalele cele mai sălbatice.

Iată ce scrie Xenofon, făcând referire la o discuție a lui Socrate purtată cu Euthydemos:

---

[46] Jaeger, *Paideia*, II, p. 87.

[47] Despre *enkráteia* socratică se vor putea citi cu folos frumoasele pagini din Maier, *Socrate*, II, p. 32 sqq., care însă nu face nicio legătură între *enkráteia* și noua concepție despre *psyché* (Maier nici măcar nu a remarcat revoluția produsă de Socrate în ceea ce privește conceptul de suflet; în schimb, monografia lui continuă să joace un rol fundamental în înțelegerea câtorva aspecte importante la Socrate și în cadrul socratismului).

[49] Xenofon, *Memorabilia*, I, 5, 4 sq. [trad. rom. p. 23]

[49] Cf. mai ales Platon, *Gorgias*, 491 d sqq.

– După câte înţelegem, un ins care e dedat numai poftelor trupeşti nu poate fi un om adevărat.

– Bine, dragul meu, dar prin ce crezi că se deosebeşte un om nestăpânit de un animal fără raţiune? Cine nu urmăreşte niciun bine şi nu râvneşte decât la plăceri, se deosebeşte el oare cu ceva de o oaie?[50]

Această părere a fost exprimată şi la Platon, unde omul care nu are niciun fel de stăpânire asupra sa este comparat cu un *ploier*, pasăre care în imaginaţia anticilor era atât de hulpavă încât tot ce mânca dădea afară imediat.[51]

Mai este însă ceva în plus. Socrate a identificat în mod expres *libertatea* cu *enkráteia*. Prin aceasta deschidea o perspectivă cu totul nouă: de fapt, înainte de el, libertatea avea un înţeles aproape exclusiv juridic şi politic; odată cu el, însă, va primi şi *înţelesul moral de stăpânire a raţionalului asupra animalului din noi*. Redăm mai jos pasajul din Xenofon care ilustrează echivalenţa dintre *stăpânirea de sine* şi *libertate* (ἐλευθερία):

– Spune-mi, i s-a adresat [Socrate] aceluia, nu crezi că libertatea e un bun de seamă şi onorabil atât pentru individ, cât şi pentru colectivitate?

– Aşa este, întocmai cum spui tu.

– Socoţi că-i om liber cel care e stăpânit de plăcerile trupeşti, punându-se astfel în imposibilitatea de a făptui binele?

– Nu, un asemenea om nu poate fi în niciun caz liber.

– Ţi se pare atunci că libertatea constă în putinţa de a face binele şi socoţi că sclavia ne pune obstacole în această direcţie?

---

[50] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 5, 11 sq. [trad. rom. p. 122]

[51] Cf. Platon, *Gorgias*, 494 b.

– Chiar aşa gândesc, răspunse Euthydemos.

– Oamenii necumpătaţi, crezi, aşadar, continuă Socrate, că sunt toţi nişte sclavi?

– Da, zău, şi pe bună dreptate.

– Şi mai crezi că ei sunt doar împiedicaţi să săvârşească binele sau că sunt chiar nevoiţi să facă rău?

– Aşa mi se pare: sunt şi împinşi la rău şi împiedicaţi să facă binele.

– Dar, întrebă apoi Socrate, despre stăpânii care pun piedici în calea binelui şi ne obligă să facem rele, ce părere ai?

– Aceştia sunt, pe Zeus, cei mai păcătoşi dintre oameni.

– Şi cea mai rea sclavie, care-i, după tine?

– Cea impusă de stăpâni răi.

– Deci, necumpătaţii îndură cea mai cumplită sclavie, nu-i aşa?

– Aşa zic şi eu.[52]

În strânsă legătură cu conceptele de *enkráteia* şi *eleuthería*, Socrate trebuie să fi dezvoltat şi conceptul de *autarhie* (αὐτάρκεια) sau de *autonomie a virtuţii şi a omului virtuos*. Maier scrie că „probabil expresia i se părea ciudată până şi lui Socrate; dar realitatea lucrului trebuie să i se înfăţişat dinaintea ochilor cu claritate".[53] Pe de altă parte, însă, suntem nevoiţi să remarcăm că adjectivul αὐτάρκης (autonom, independent) îl întâlnim şi la Xenofon[54], că termenul autarhie apare des la Platon spre sfârşitul vieţii sale, când vine vorba ca acesta să dea o definiţie binelui[55]; iar la Antistene are un sens tehnic.[56]

---

[52] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 5, 2 sqq. [trad. rom. p. 120-121]

[53] Maier, *Socrate*, II, p. 30.

[54] Cf. Xenofon, *Memorabilia*, I, 2, 14; II, 6,2.

[55] Cf. Platon, *Philebos*, 67 a.

[56] Cf. Diogenes Laertios, VI, 11 (= Decleva Caizzi, fr. 70)

Mai ştim şi că maestrul sofistului Hippias recomanda ca ţel de atins *autarhia tehnică*, adică acea capacitate de a şti să faci în viaţă totul de unul singur. Acelaşi Hippias este înfăţişat de către Platon ca o persoană ce se mândrea foarte tare cu faptul că ştia să facă totul de unul singur, cu propriile-i mâini.[57] Cu toate acestea, este mai logic să ne gândim că interiorizarea autarhiei, adică transformarea ei din autarhie tehnică în autarhie morală a fost operată de Socrate, chiar dacă ulterior a cunoscut o dezvoltare aparte în mediul Şcolii socratice.[58]

În conceptul de autarhie regăsim două trăsături definitorii: *a*) autonomia faţă de nevoile şi impulsurile fizice, prin mijlocirea controlului din partea raţiunii (*psychê*) şi *b*) faptul de a-i fi suficientă raţiunea (*psychê*) în atingerea fericirii. Cine se lasă în voia satisfacţiilor produse de dorinţele şi impulsurile din noi este nevoit să depindă de lucruri, oameni şi de societate, atât primii, cât şi aceasta din urmă necesari, fiecare în felul lor, pentru dobândirea obiectului menit a ne potoli dorinţele; adică devine dependent de tot ceea ce e foarte greu de dobândit şi, într-un final, ajunge să fie victima unor forţe ce-i scapă de sub control, îşi pierde libertatea, liniştea şi fericirea.

---

[57] În ceea ce-l priveşte pe maestrul lui Hippias, numit Hegesidamos, cf. SUDA, la articolul *Hippias*; iar în ceea ce-l priveşte pe Hippias, cf. Platon, *Hippias minor*, 368 sqq.

[58] Teza lui Maier (*Socrate*, II, p. 30, nota 1) potrivit căreia „trecerea de la autarhia tehnică a sofiştilor la cea morală pare a fi fost făcută de Antistene" ridică împotriva ei o altă evidenţă, contrazicând o altă afirmaţie a acestuia, pe care o vom reda puţin mai încolo. În schimb, este adevărat că Antistene a explorat profunzimile acestui concept mult mai mult decât au făcut-o socraticii.

– Aşadar, Antifon, grăi Socrate, îmi pare că tu crezi că fericirea e traiul în lux şi în desfătări; eu însă sunt încredinţat că fericirea înseamnă *să nu ai nevoie de nimic*. Şi mai cred că *cu cât ai nevoie de mai puţin, cu atât eşti mai aproape de adevărata fericire*. Şi cum divinitatea este suprema perfecţiune, omul cu cât se apropie de ea, cu atât e mai aproape de perfecţiune.[59]

Noua valenţă socratică a conceptului în discuţie este interpretată foarte bine de către Werner Jaeger: „În autarhia înţeleptului reînvie, în plan spiritual, o trăsătură esenţială a concepţiei greceşti antice a eroismului, realizată, în opinia grecilor, prin figura lui Hercule şi „muncile" (πόνοι) sale; şi anume, este vorba despre capacitatea «de a te ajuta de unul singur». În timp ce în forma primară a acestui ideal, răsplata eroului consta în forţa de care dădea dovadă în înfruntarea biruitoare cu puterile ostile, cu vrăjile şi monştrii de tot felul, acum, această forţă se interiorizează. Ea iese la iveală numai dacă dorinţele şi tendinţele omului se restrâng şi se reduc la cadrul a ceea ce-i stă în putere. Doar înţeleptul care a izgonit din sine monştrii sălbatici ai pasiunilor ce-i clocoteau în piept, îşi este cu adevărat suficient. El se apropie cel mai mult de divinitate, de fiinţa care nu are nevoie de nimic."[60]

În ce priveşte aceste trei concepte cardinale ale eticii socratice, fundamentale în înţelegerea eticii de după, se pare că nu s-a scos prea bine în evidenţă importanţa lor în plan intelectual. De fapt, stăpânirea de sine (*enkráteia*) este stăpânirea nu a *voinţei*, ci a *raţiunii şi a cunoaşterii* asupra impulsurilor senzoriale; libertatea (*eleuthería*) nu este liberul arbitru, libertatea voinţei, ci *libertatea logosului*, respectiv capacitatea

[59] Xenofon, *Memorabilia*, I, 6, 10 [trad. rom. p. 21]
[60] Jaeger, *Paideia*, II, p. 91 sqq.

raţiunii de a impune felului animalic de a fi propriul fel de a fi. Văzută independent de nevoile animale din noi, autarhia este şi ea o *autosuficienţă a logosului* uman. Aşadar, toate aceste concepte iau naştere din aceeaşi matrice din care iau naştere doctrina virtuţii-înţelepciune şi omnipotenţa înţelepciunii, ambele având aceleaşi trăsături.

7. Plăcerea, folosul şi fericirea

În *Protagoras*, Platon îl face pe Socrate să spună că *plăcerea* şi *binele* coincid, în timp ce în alte dialoguri Socratele platonician nu numai că nu operează cu asemenea identificări, ci, dimpotrivă, exclude faptul că plăcerea ar fi totuna cu binele. Realitatea este, însă, că afirmaţia făcută în *Protagoras*, pe care unii interpreţi au luat-o de bună în mod absurd, intră de fapt în jocul ironico-dialectic al dialogului respectiv, având nu atât o valoare autonomă, cât mai degrabă o presupusă acceptare comună; adică, are valoarea unui „dat, nu însă şi a unei concesii". Cu alte cuvinte, urmând o metodă caracteristică lui (despre care vom vorbi pe larg ceva mai încolo), Socrate porneşte de la o convingere acceptată de toţi fără a fi contestată (şi anume că binele şi plăcutul sunt unul şi acelaşi lucru). De aici el demonstrează – cu scopul de a-şi face ascultătorii să-i admită paradoxurile etice – că nu atât abandonarea în braţele plăcerii ca atare ne poate face fericiţi, cât un *calcul* prevăzător *al plăcerii*, o *măsurare* înţeleaptă *a ei* care să ştie observa şi judeca lucrurile cu discernământul cuvenit. În cazul acesta, *arta măsurării* plăcerii apare ca suverană şi eliberatoare, ea implicând sau constituind însăşi raţiunea şi înţelepciunea. Tot din aceeaşi presupoziţie

hedonistă comună emerge şi teoria că *virtutea* (însuşirea cea mai importantă a omului) este *înţelepciunea*.[61]

În rest, acelaşi lucru îl aflăm şi dintr-un text al lui Xenofon unde nu avem nicio urmă de îndoială cu privire la el.

> – Dar, spune-mi, îl întrebă iar Socrate [pe Euthydemos], nu te-ai gândit şi la altceva?
>
> – La ce anume?
>
> – Că plăcerea adevărată, care e o ţintă a vieţii noastre, nu o putem dobândi printr-un trai desfrânat şi că numai cumpătarea (ἐγκράτεια) ne produce bucurii.
>
> – Cum aşa?
>
> – Iată explicaţia: desfrânatul, ca să-şi atingă scopul, nu vrea să ştie de nimic, nici de foame, nici de sete, nu suportă niciun fel de oprelişte, nu-i ca omul normal care mănâncă, bea şi se desfată pe îndelete, ci-şi urmează drumul lui, aşteaptă şi iar aşteaptă, până îşi satisface în modul cel mai deplin plăcerile. Felul lui de a fi îl împiedică aşadar pe cel petrecăreţ să se bucure cum trebuie de micile dar adevăratele plăceri ale vieţii. Numai cumpătarea, continuă Socrate, ne dă puterea de a ne abţine, aşa cum am mai spus, de la excese; numai ea ne dă adevărata bucurie de a trăi.
>
> – Aşa e, ai întru totul dreptate.
>
> – Cel cumpătat este întotdeauna gata să se instruiască, să cultive acele însuşiri şi deprinderi care menţin corpul sănătos, să-şi îngrijească gospodăria, să-şi servească prietenii şi patria, să ţină pe duşmani la respect, să tragă foloase, deci şi să se bucure de toate, în timp ce unul stăpânit de instincte nu cunoaşte nimic din toate acestea. Crezi oare că există cineva care să aibă parte mai puţin de foloasele şi bucuriile

[61] Pentru demonstrarea acestei idei facem trimitere la lucrarea noastră citată mai sus la nota 36.

cumpătării decât necumpătatul? Şi el nu-i în stare să le dobândească, fiindcă e mereu pradă plăcerilor.

– După câte înţelegem, răspunse Euthydemos, un ins care e dedat numai poftelor trupeşti, nu poate fi un om adevărat.

– Desigur, dragul meu, răspunse Socrate [...][62]

Din cele de mai sus reiese cât se poate de clar că cei care au făcut din Socrate un hedonist au comis o gravă eroare. El schimbă modul tradiţional de a vedea sufletul (*psychê*) introducând o nouă tablă de valori întemeiată pe această *psyché*. La fel ca în cazul aşa-numitelor bunuri ale corpului şi bunuri exterioare, Socrate nu ne spune nici despre plăcere că ar fi un bine în sine sau un rău în sine. Totul depinde de modul cum o folosim: dacă plăcerea e supusă disciplinei rezultate din *enkráteia* şi înţelepciunii, este un lucru pozitiv. Sigur, însă, este că fericirea nu depinde de plăcerea ca atare.

Acelaşi tip de discurs se aplică şi în cazul folosului. Într-adevăr, cine citeşte scrierile lui Xenofon referitoare la Socrate rămâne cu impresia că acesta din urmă identifică *binele* cu *folosul*. Şi Platon, chiar dacă pe un registru diferit, îi atribuie lui Socrate identificarea *binelui* cu *plăcutul*, deci, cu folosul. Astfel se explică de ce foarte mulţi interpreţi au considerat etica lui Socrate *utilitaristă*, motiv pentru care şi exegezele lor la acest tip de utilitarism sunt atât de diferite. Dacă etica socratică ar fi fost cu adevărat una utilitaristă, ea n-ar fi avut cum să scape, la o ultimă analiză, de concluzia că *pentru Socrate fundamentul vieţii morale îl reprezintă egoismul*. În realitate, însă, lucrurile nu se prezintă chiar aşa. Încă o dată,

[62] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 5, 9 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 122]

conceptul de *psyché* le aşează pe toate la locul lor, punând capăt nesfârşitelor discuţii despre această temă. Folosul de care vorbeşte Socrate este întotdeauna sau cu precădere *folosul sufletului*; folosul trupului îl interesează numai *în funcţie de folosul sufletului*. Mai mult chiar, vom putea aduce precizarea că parametrul utilităţii este dat, în cazul sufletului, de *areté*, sau de *înţelepciune* şi de *cunoaştere*. Faţă de semnificaţia modernă a termenului utilitarism, asociat întrucâtva cu empirismul şi pozitivismul, dacă nu chiar cu materialismul, utilitarismul socratic face trimitere la un sens opus ce poate fi înţeles numai în legătură cu descoperirea socratică a esenţei omului ca *psyché*.[63]

În schimb, discursul legat de fericire, în greacă *eudaimonía*, este diferit. E de la sine înţeles că Socrate a căutat să atingă fericirea şi că toată metoda lui de a filosofa a dorit, în ultimă analiză, să ajungă *a-i învăţa pe oameni cum să fie cu adevărat fericiţi*. Fără îndoială că el este un *eudaimonist*; de altminteri, toţi filosofii greci au fost *eudaimonişti*. Un discurs etic care să nu fie, într-o oarecare măsură, şi eudaimonist poate fi întâlnit numai cu începere de la Kant.

A spune, însă, că Socrate este un eudaimonist care-şi învăţa discipolii cum să atingă această eudaimonie nu înseamnă nimic câtă vreme nu ni se precizează ce înţelegea el

---

[63] A se vedea felul cum Maier (*Socrate*, II, p. 24), în încercarea de a ieşi din capcana interpretării utilitariste a lui Socrate ajunge să perceapă la nivel intuitiv sensul corect al problemei. Iată ce scrie el în acest sens (*loc. cit.*): „Spre aceasta tind, potrivit convingerii sale [a lui Socrate], toate preceptele morale: *spre perfecţiunea sufletului individual*. Nu există altă lege morală. Însăşi virtutea nu e altceva decât această perfecţiune [...]". Dacă Maier ar fi mers până la capăt cu această intuiţie a sa (care nu o dată se întâlneşte în această lucrare), ar fi anticipat, fără nicio îndoială, descoperirea lui Burnet şi Taylor.

prin fericire. Dar până şi în stabilirea acestui amănunt e nevoie să apelăm la *psyché* cu a sa *areté*. Fericirea nu este dată nici de bunurile exterioare, nici de bunurile trupului, ci de bunurile sufletului, adică de perfecţionarea sufletului prin mijlocirea virtuţii, care este cunoaştere şi înţelepciune. Pentru om, a-şi perfecţiona sufletul cu ajutorul virtuţii (adică al cunoaşterii) înseamnă *a-şi actualiza cea mai autentică natură, a fi pe deplin el însuşi*, a realiza cea mai deplină înţelegere de sine împreună cu sine. Aceasta ne face să fim fericiţi.

În acest caz, fericirea este *cu totul interiorizată*, e ruptă de tot ce înseamnă exterior, inclusiv trup şi cele legate de el, fiind *plasată în sufletul omului*, adică încredinţată controlului deplin al omului. Fericirea depinde nu de lucruri şi de întâmplare, ci de *logosul* uman şi de *formarea interioară la care poate ajunge omul folosindu-se de logos*. Iată, în acest sens, câteva fragmente din dialogul *Gorgias*, în care polemizând cu sofistul Polos, Socrate neagă că puterea bogăţiei şi onorurile ne pot face fericiţi.

> POLOS – Este clar, Socrate, că şi despre marele rege ai să spui că nu ştii dacă este fericit!
>
> SOCRATE – Şi n-aş spune decât adevărul! Căci nu ştiu dacă este un om virtuos şi drept.
>
> POLOS – Ce vorbeşti? În asta stă toată fericirea?
>
> SOCRATE – După părerea mea, Polos. Eu susţin că bărbatul desăvârşit şi bun, de asemenea şi femeia, este fericit, iar cel nedrept şi rău, nefericit.[64]

De asemenea, prin extensie, şi nefericirea nu vine din afara noastră, ci dinlăuntru. Nu alţii ne fac rău, ci noi înşine

---

[64] Platon, *Gorgias*, 470 e [trad. rom. de Alexandru Cizek, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, pp. 323-324]

suntem cei care ne facem cel mai mare rău. Cine este bun găseşte în bunătatea sa cel mai important apărător împotriva răului şi nimeni nu-l mai poate atinge. Citim în *Apărarea lui Socrate*:

> Nu cred că legea îngăduie ca omul mai bun să sufere din pricina celui mai rău. Firește, m-ar putea osândi la moarte sau m-ar putea izgoni în exil sau lipsi de drepturile de cetățean. Asemenea lucruri, însă, ar putea fi nefericiri mari după gândul acestui om sau după altcineva, dar eu nu le socotesc aşa; cu mult mai mare nefericire e să faci ceea ce face acesta acum, încercând să osândească un om la moarte pe nedrept.[65]

Şi:

> Pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte [...][66]

Iată care sunt pentru Socrate binele şi fericirea:

> Vă spun că pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute şi despre celelalte lucruri cu privire la care m-ați auzit vorbind şi supunându-mă pe mine şi pe alții cercetării, în timp ce viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om.[67]

Înainte de a încheia discuția asupra acestui argument, trebuie să mai lămurim un ultim punct. Fericirea nu doar că

[65] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 30 d [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p. 31]; cf. şi *Criton* 44 d.
[66] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 41 d [trad. rom. p. 43]
[67] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a [trad. rom. p. 39]

nu are nevoie de nimic care să vină *din afara* omului, dar nu are nevoie nici măcar de ceva care să vină *de dincolo* de om. Virtutea este autarhică şi nu are nevoie de vreo răsplată sau de ceva de dincolo, căci are deja în sine propria răsplată sau fericire.

Se înţelege în acest fel de ce nu a simţit Socrate nevoia de a rezolva problema nemuririi sufletului la nivel teoretic. Iată ce ne spune despre aceasta:

> Moartea e una din două: sau e ca şi cum cel mort n-ar mai exista şi n-ar mai simţi nimic, sau, după cum se spune, înseamnă o schimbare şi o mutare a sufletului din acest loc de aici în altul.[68]

În plan raţional, ambele ipoteze îi par plauzibile, cu toate că planul credinţei înclină spre cea de-a doua. Raţional vorbind, nu avea cum să demonstreze nemurirea sufletului pentru că îi lipseau categoriile metafizice care vor pătrunde în filosofie la momentul oportun. Important este, însă, că a rostit cu voce tare, deşi i-au lipsit termenii potriviţi, *posibilitatea pentru om de a fi fericit, de a face abstracţie de soarta sa după moarte, şi totala autonomie a vieţii morale.*

Omului virtuos nu i se poate întâmpla nimic rău, pentru că virtutea este cel mai important apărător împotriva oricărui rău. Cu această convingere a băut el zâmbitor cucuta care i-a provocat moartea, şi a băut-o zâmbind cu siguranţa celui care ştie că moartea ucide trupul, nu şi virtutea omului, distruge viaţa, nu şi faptul de a o fi trăit bine.

---

[68] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 41 d [trad. rom. p. 42]

8. Prietenia

Odată cu Socrate asistăm şi la un nou tip de cugetare filosofică, cea asupra prieteniei, temă din care va ieşi o întreagă literatură, începând cu *Lysis* şi *Banchetul* lui Platon, continunând cu *Etica Nicomahică* a lui Aristotel (care-i va dedica două cărţi întregi) şi sfârşind cu perioada elenistică, unde va cunoaşte o răspândire remarcabilă.

Nu avem cum să stabilim care a fost gândirea lui Socrate în această privinţă, dată fiind discrepanţa între ceea ce ne transmite Xenofon şi ceea ce Platon îl face să rostească pe filosoful nostru. Este clar că tema tratată de Platon, în măsura în care foloseşte categorii metafizice necunoscute lui Socrate, nu are cum să fie atribuită acestuia din urmă. Dar probabil că şi Xenofon, la rândul său, a simplificat-o foarte mult.

În orice caz, din scrierile lui Xenofon reiese cu mai multă claritate ideea că Socrate a avut o contribuţie însemnată la cizelarea conceptului de prietenie, *prin asocierea acestuia cu valoarea morală.*[69]

Fără îndoială că prietenul adevărat este cel mai mare bine pentru oameni. Pentru dobândirea unor asemenea prieteni omul nu ar trebui să precupeţească niciun sacrificiu.

Dar care este prietenul adevărat? Cu siguranţă nu acela care se pricepe să ne aducă foloase de ordin extern, cum ar fi, de pildă, să uzeze de faptul că este puternic, faimos şi bogat. Prietenul adevărat este omul bun, adică omul care posedă acele trăsături strâns legate de virtute, pomenite mai sus; este omul *capabil să-şi fie suficient* (αὐτάρκης), stăpân pe sine (ἐγκρατής) şi având însuşiri de genul acestora două.

---

[69] Cf. Xenofon, *Memorabilia*, II, cap. IV-X.

Desigur, prima condiţie pentru a ne dobândi prieteni buni este aceea de a deveni buni noi înşine. De fapt, numai cel bun poate fi prieten cu un altul bun. Cei răi nu pot fi între ei decât duşmani sau în primul rând duşmani şi apoi orice altceva. Prietenia între oamenii răi şi oamenii buni nu poate înflori din pricina distanţei ce-i separă.

Pe scurt, şi prietenia o putem cataloga ca aparţinând sufletului (*psychè*) şi ca bazându-se pe *areté*. În această direcţie şi-a cultivat Socrate prieteniile, ceea ce explică cum de nu numai discipolii, ci şi prietenii au vrut să fie consideraţi urmaşii lui. Iar dacă vom şti unde să privim, vom vedea că şi arta iubirii, în care Socrate se lăuda că era expert, nu reprezintă altceva decât aceeaşi artă „de a se îngriji de suflete".

9. Politica

Lui Socrate nu i-a plăcut niciodată genul de politică activă, militantă; dimpotrivă, simţea faţă de ea o aversiune puternică. În *Apărarea lui Socrate*, el afirmă că nu luase parte la viaţa politică pentru că se simţise împiedicat de „ceva divin" (despre care vom vorbi pe larg puţin mai încolo).[70] A criticat practica democratică de încredinţare a funcţiilor şi sarcinilor publice după criteriul tragerii la sorţi. Părerea sa era că acestea ar fi trebuit împărţite mai curând pe baza competenţelor şi valorii fiecărui individ în parte. Dar nu de aceea a arătat el simpatii partidei oligarhice. Adevărul este că a fost persecutat şi de cei din partida democratică, şi de cei din partida oligarhică, din acelaşi motiv, şi anume că nu a şovăit

[70] Cf. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 31 c sqq.; cf. mai jos, pp. 185-191.

să critice nelegiuirile amândurora. În plus, pentru a se opune actelor lor de nedreptate şi-a pus în pericol propria viaţă.

În ciuda acestora, învăţătura lui nu a fost una *apolitică*. Orizontul lui Socrate a rămas circumscris realităţii *polis*-ului grecesc, şi mai precis a celui atenian: întreaga învăţătură şi-a conceput-o şi prezentat-o ca fiind pusă în slujba Atenei.

Fără îndoială că a căutat să-i formeze pe oameni pentru ca apoi aceştia, la rândul lor, să se poată ocupa de treburile publice. De aceea, mai mult ca sigur că mare parte din cei care-l frecventau o făceau din acest motiv. În rest, atât Xenofon, cât şi Platon se pun de acord când ne prezintă natura politică (în înţelesul grecesc al cuvântului) a învăţăturii lui Socrate.

Am putea spune că aşa cum Socrate ironicul afirma despre sine că Zeul îşi dorea ca el să rămână un necunoscător într-ale înţelepciunii, dar capabil să o scoată din sufletul celorlalţi folosindu-se de maieutică, la fel de bine ar fi putut afirma că Zeul îşi dorea ca el să nu se implice în viaţa politică (la modul activ, militant), ci să fie capabil a-i face pe alţii să ia parte la ea.

Din cele spuse până acum este clar că, pentru Socrate, adevăratul om politic nu putea fi altul decât *omul desăvârşit din punct de vedere moral* sau omul care ştia *să fie politic în dimensiunea sufletului şi capabil să se îngrijească de sufletele celorlalţi*. Platon îl va face pe Socrate să spună că „omul politic bun" trebuie să fie cel care *se îngrijeşte de sufletele* oamenilor.[71]

La micii socratici, neimplicarea lui Socrate în planul politicii active, militante va ajunge să fie o neimplicare politică în general. Platon, în schimb, a surprins bine sensul termenului de *politică* aşa cum îl preda Socrate în învăţăturile

[71] Cf. Platon, *Gorgias*, 504 d sqq.

sale. Drept urmare, i-a preluat mesajul şi l-a dus până la consecinţele sale ultime. Apreciind importanţa operei educative a lui Socrate, el şi-a dat seama încă din *Gorgias* că, prin comparaţie, aşa ceva nu se întâlneşte aproape deloc la oamenii politici de profesie. De aceea nu a şovăit să-l declare pe Socrate singurul care „are înţelegerea adevăratei arte politice" din câţi a cunoscut Grecia.[72]

10. Revoluţia non-violenţei

În privinţa chestiunii dacă a fost sau nu întemeiată condamnarea la moarte a lui Socrate, am avut parte de numeroase discuţii. Este clar că din punct de vedere strict juridic, acuza adusă era fondată: Socrate nu credea în Zeii cetăţii şi, în plus, îi determina şi pe ceilalţi să facă la fel. Însă, este clar şi că din punct de vedere moral, procesul poate fi inversat, adevăraţii vinovaţi dovedindu-se a fi acuzatorii şi judecătorii.

Ce rămâne din toată această chestiune este faptul că *Socrate a fost un revoluţionar*, şi asta *în toate sensurile*. Revoluţiile, însă, se fac pe două căi: fie cu ajutorul forţei şi al *violenţei*, fie prin *non-violenţă*. Socrate nu numai că se înscrie în această din urmă categorie de revoluţionar, dar a şi fost teoretizatorul ei prin excelenţă. Arma revoluţiei sale neviolente a fost *persuasiunea*: şi nu doar în confruntările cu ceilalţi oameni, ci şi în acelea cu Statul. Condamnat la moarte pe nedrept, i s-a oferit posibilitatea de a scăpa prin fugă, dar a respins-o în mod categoric, deoarece considera că este *violenţă* împotriva legilor. Platon îl face să spună:

---

[72] Cf. Platon, *Gorgias*, 521 d.

> Să nu te dai bătut, să nu te retragi, să nu-ţi părăseşti rândul, ci în război, la tribunal, pretutindeni, să faci ceea ce îţi porunceşte cetatea şi patria. Iar dacă nu, să-i arăţi, *convingând-o*, unde stă dreptatea. Căci nu e oare *o nelegiuire să foloseşti violenţa* [...][73]

Xenofon, la rându-i, insistă şi el pe aceeaşi idee:

> A vrut mai bine să moară respectând legile decât să trăiască încălcându-le.[74]

După Socrate, omenirea va cunoaşte doar o singură formă de revoluţie non-violentă superioară, cea a iubirii. Aceasta însă a fost cu totul necunoscută lumii greceşti, astfel încât revoluţia lui Socrate constituie genul de model superior cel mai bine cunoscut de lumea păgână.

---

[73] Platon, *Criton*, 51 b [trad. rom. de Marta Guţu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, pp. 71-72]

[74] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 4, 4 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 115]

III. TEOLOGIA SOCRATICĂ ŞI SEMNIFICAŢIA EI

1. Poziţia lui Socrate în legătură cu problema teologică

Primul cap de acuzare adus lui Socrate la proces, după cum am spus-o deja, se referea la atitudinea sa aberantă în raport cu credinţa oficială în zei, atitudine la care acesta a ţinut cu îndârjire toată viaţa. El suna astfel:

> Socrate săvârşeşte o fărădelege, nesocotindu-i pe zeii în care crede cetatea şi introducând noi zeităţi.[1]

Evident, nu avem de-a face cu o acuză de *ateism*, pentru că nu poate fi considerat ateu cineva care este acuzat că introduce zeităţi noi şi este recunoscut ca atare. Mai degrabă, am putea vorbi – în termeni moderni – despre o acuză de *erezie* (de erezie în raport cu religia de Stat).

Aşadar, poziţia lui Socrate în legătură cu zeii şi cu divinitatea, nu doar că nu avea nimic în comun, obiectiv vorbind, cu cea a sofiştilor (care cel mai adesea sfârşeau prin a deveni atei, fie treptat, fie dintr-odată, după cum am văzut deja), dar figura lui chiar era recunoscută ca una aparte de către cei ce-l târâseră în tribunal, cu toate că, pe de altă parte, nu făceau nicio deosebire între el şi sofişti.

---

[1] Cf. Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 1 [trad. rom. p. 1]; Platon, *În apărarea lui Socrate*, *passim*; *Euthyphron*, 2 c sqq.

Atunci, din ce cauză respingea Socrate religia de Stat? Deoarece nu-i plăcea la ea că era îmbibată cu un antropomorfism grecoi, de ordin fizic sau moral. Ştim aceasta indirect, din nişte mărturii despre Antistene. Acest filosof, care se inspirase din gândirea lui Socrate, susţinea că: „Zeul nu se aseamănă cu nimeni şi de aceea nimeni nu-l poate cunoaşte după un chip"[2] şi că „nu poate fi văzut cu ochii".[3] Înţelesul e limpede: contestarea oricărei posibilităţi de reprezentare a Zeului sub formă umană sau sub orice altă formă fizică. În dialogul *Euthyphron*, Socrate îi spune preotului care-i povestea despre războaiele, luptele şi urile cumplite între zei (dorind prin aceasta să facă dovada propriilor cunoştinţe în domeniul lucrurilor divine) următoarele:

> Oare asta să fie pricina că sunt chemat în faţa judecăţii: faptul că *nu-i ascult cu plăcere* pe cei care povestesc astfel de lucruri despre zei.[4]

Aceasta înseamnă că Socrate considera absurd şi antropomorfismul moral şi nega faptul că li s-ar putea atribui zeilor pasiuni, sentimente şi obiceiuri omeneşti.

Până în acest punct, însă, Socrate nu e cu nimic original, pentru că eroarea antropomorfică din concepţiile tradiţionale despre zei – indiferent de formele lor – fusese denunţată deja de Xenofan.[5]

Ceea ce putem extrage din sursele ajunse până la noi, este că Socrate, chiar şi în acest caz de reacţie la politeismul

---

[2] Antistene, frr. 40 a, 40 b, 40 c (Dedeva Caizzi).

[3] Antistene, fr. 40 d (Decleva Caizzi).

[4] Platon, *Euthyphron*, 6 a [trad. rom. de Francesca Băltăceanu şi Petru Creţia, *Platon. Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975, p. 266]

[5] Cf. volumul I al prezentei *Istorii a filosofiei antice*, p. 143 sqq.

exasperant al religiei populare, a susţinut o concepţie unitară a divinului, în ciuda faptului că aceasta nu excludea multiplicitatea manifestărilor. Iată ce scrie Maier despre aspectul respectiv: „Este cert că el a sfârşit prin a considera puterea care guverna universul ca fiind una singură [...]; şi e verosimil ca la momentul potrivit tot el să fie contrapus această divinitate unică mulţimii de zei din credinţa populară [...] Însă nu i se poate atribui defel un monoteism de genul celui cu care suntem obişnuiţi noi ca urmare a teologiei creştine şi a filosofiei moderne influenţate de ea. Pentru persoanele cultivate din timpul său, în domeniul divinului nu exista opoziţie între unitate şi pluralitate. În spatele mulţimii de zei se simţea prezenţa unuia singur, dar până şi această unitate nu reuşeau să şi-o imagineze altfel decât în diversitatea vie a pluralităţii. Iar filosofia nu făcea decât să confirme acest mod de a vedea lucrurile. Până şi filosofii monişti şi singularişti admiteau existenţa în divinitate şi dincolo de ea a unei pluralităţi de forţe naturale, considerându-le la fel de divine şi punându-le adesea în relaţie determinată cu zeii religiei populare. O reprezentare a Zeului strict monoteistă este posibilă numai când Zeul ajunge să fie aşezat undeva dincolo de lume, dar asta doar în privinţa calităţilor şi a dinamismului său; aşa ceva însă nu are loc pe tărâm grecesc. Dualismul adevărat şi propriu dintre Zeu şi lume a rămas ceva străin atât religiei grecilor, cât şi filosofiei lor. Iar o divinizare care să personifice astfel forţele naturii dar şi ale realităţii şi ale idealurilor etico-culturale era cu atât mai la îndemână cu cât grecilor le lipsea complet conceptul de personalitate, nuanţat personalist, aşa cum îl cunoaştem noi. Desigur că nici Socrate nu a respins un atare politeism."[6]

[6] Maier, *Socrate*, II, p. 152 sqq.

Dar şi în această tendinţă de unificare a divinului, chiar cu preţul menţinerii multiplicităţii manifestărilor, Socrate are un predecesor în figura lui Xenofan. Diferenţa o constituie doar faptul că Xenofan concepea divinitatea în manieră cosmologică, în timp ce Socrate – vom vedea imediat – o gândea în manieră etică.

Reuşeşte oare Socrate, în contul categoriilor filosofiei sale *să pună bazele teoretice* ale concepţiei asupra divinităţii? Problema e delicată şi nu foarte uşor de rezolvat dacă încercăm să înţelegem natura teologiei socratice. Am văzut că filosofii naturii (*physis*) au identificat Divinitatea cu Principiul cosmogonic sau, oricum, au interpretat-o în funcţie de categoriile lor cosmologice. Socrate, însă, care le respinsese *in corpore* filosofia, nu putea să se folosească de nicio categorie preluată dintr-o asemenea filosofie. Pe de altă parte, neputând dispune de categoriile metafizice ulterioare lui – la care se va ajunge abia odată cu Platon şi „cea de-a doua navigare" a lui – Socrate era constrâns să vorbească despre divinitate (dacă nu exclusiv, măcar parţial) *la nivel intuitiv*. În problema conceperii divinităţii, Socrate se confruntă cu aceeaşi dificultate întâlnită şi în cazul conceperii sufletului: atunci, pentru a defini sufletul, a recurs la operaţiile lui, nefiind capabil să spună ce este acesta din punct de vedere ontologic. La fel a procedat şi când a vorbit despre Zeu şi despre Divin. A preluat de la Anaxagora şi de la Diogene din Apollonia (poate chiar şi de la Archelaos) noţiunea de Zeu ca *inteligenţă ordonatoare, ferind-o* însă de presupoziţiile filosofilor naturii care o vedeau altfel, şi şi-a centrat discursul pe lucrările Zeului, substituind motivaţiilor fizico-ontologice motivaţii cu caracter, preponderent, etic sau, măcar, de origine morală.

Să vedem însă, pe larg, ce ne spun sursele în această privinţă, mai ales că avem de-a face cu concepţii care, fiind dobândite cu precădere la nivel intuitiv, sunt destul de importante atât în sine, cât şi pentru dezvoltările la care vor fi supuse în perioada următoare.

2. Zeul ca Providenţă şi ca Inteligenţă înzestrată cu un scop

Concepţia despre divinitate la Socrate o aflăm cel mai bine de la Xenofon. Este vorba despre câteva pasaje din lucrarea *Amintiri despre Socrate* (mai ales în două capitole de mare importanţă), pe care critica le-a examinat cu o minuţiozitate exasperantă, îndoindu-se adesea de veridicitatea şi credibilitatea lor; acestea, dacă sunt citite şi interpretate cum se cuvine, ne lasă totuşi să întrevedem firul gândirii originare a lui Socrate.

Primul pasaj face referire la un dialog, despre care Xenofon afirmă că l-ar fi auzit cu urechile sale, purtat între Socrate şi Aristodem. E vorba despre o adevărată demonstraţie a existenţei Zeului construită pe următoarele concepte: 1) ceea ce nu este rezultatul unei pure întâmplări, ci pare a fi creat în vederea unui scop şi a unui ţel, presupune existenţa unei inteligenţe care l-a făcut cu un motiv anume; 2) concret, dacă ne uităm la om, observăm că fiecare din membrele lui şi toate la un loc sunt astfel făcute încât nu au altă explicaţie decât dacă presupunem că au fost opera unei inteligenţe (a unei inteligenţe care le-a vrut în mod expres aşa); 3) împotriva acestui argument nu stă în picioare obiecţia că această inteligenţă nu se vede, în timp ce aici jos, pe pământ, se văd meşterii şi lucrările lor; de fapt, nici sufletul sau inteligenţa

noastră nu se văd, dar pentru asta nimeni nu spune că de aceea tot ce facem, facem la întâmplare, fără a fi călăuziţi de inteligenţă; 4) în plus, putem stabili, pe baza privilegiilor de care se bucură omul în comparaţie cu alte fiinţe (o structură fizică mai bună şi mai ales posedarea unui suflet sau a unei inteligenţe) că artizanul divin are grijă de om în mod cu totul special; 5) o ultimă confirmare a acestei teze, Xenofon o trage din mantică (iar aici probabil că vine cu o contribuţie personală).[7]

Trăsăturile tipice socratismului sunt în număr de două: prima se referă la legătura stabilită între Zeu şi *psyché*, sau între Inteligenţa divină şi inteligenţa umană; a doua face trimitere la antropocentrismul său accentuat (toate dovezile în favoarea existenţei unei finalităţi pornesc de la structura trupului, lipsind orice altă consideraţie de ordin cosmologic; omul este văzut ca cea mai de seamă lucrare a Zeului şi ca fiinţa de care acesta se îngrijeşte cel mai mult).

Să citim însă, în cele ce urmează, pasajele care fac referire la primul punct:

> – Tu crezi că în sinea ta nu sălăşluieşte o inteligenţă?
>
> – Dacă întrebi, îţi voi răspunde.
>
> – Dar cum socoţi tu că nu există nicăieri o fărâmă de înţelepciune? Şi, cu toate astea, ştii că în corpul tău e o părticică din pământul întins, o picătură din necuprinsul apelor şi tot aşa o parte infimă din tot ce viază în univers? Crezi oare că numai tu ai norocul să sălăşluiască în tine un suflet, în timp ce restul lumii nesfârşite, fără de micimea ta, şi atât de orânduită, nu e călăuzită de o inteligenţă?

[7] Cf. Xenofon, *Memorabilia*, I, cap. 4, *passim*.

– Ba da, pe Zeus, răspunse Aristodem, deşi nu-i văd pe diriguitorii universului, aşa cum îi văd pe demiurgii de tot felul.

– Ei bine, dar tu nu-*ţi* vezi nici *sufletul* care-i stăpânul trupului; judecând astfel, ai putea spune că toate le făptuieşti la întâmplare, fără a fi călăuzit de inteligenţă.[8]

Urmează o listă de privilegii pe care omul le are în comparaţie cu alte animale, iar ca ultim argument citim:

– N-a fost de ajuns, continuă Socrate, ca divinitatea să se îngrijească de corp, dar, ceea ce e cel mai important, i-a dat omului şi *un spirit deosebit de sensibil*; căci, ce altă vieţuitoare poate percepe minunăţiile dintâi, ordinea şi frumuseţea din univers? Şi ce alte vieţuitoare îi cinstesc pe zei, aşa cum fac oamenii? Cine altul decât omul cu puterea lui sufletească, este în stare să astâmpere foamea, setea, frigul sau căldura, să vindece bolile, să-şi sporească rezistenţa prin exerciţii, să dobândească cunoştinţe, să-şi amintească cele ce le-a văzut, le-a auzit sau le-a învăţat odată? Şi nu e limpede acum pentru tine că oamenii trăiesc precum zeii, printre celelalte vieţuitoare, fiindu-le superioare acestora atât prin natura lor spirituală, cât şi materială?[9]

Iar la sfârşitul discursului citim:

– Ţine minte, amice, că spiritul ce sălăşluieşte în trupul tău îl călăuzeşte şi-l dirijează cum vrea pe acesta. Trebuie să fim aşadar încredinţaţi că inteligenţa, ce se află în toate, pe toate le orânduieşte, aşa cum îi place ei. Nu e cu putinţă ca

[8] Xenofon, *Memorabilia*, I, 4, 8 sqq. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 20]

[9] Xenofon, *Memorabilia*, I, 4, 13 sqq. [trad. rom. p. 21]

privirea-ţi să răzbată până departe şi ochiul lui Dumnezeu să nu fie în stare să le cuprindă pe toate deodată! Nu e cu putinţă ca spiritul tău să se preocupe de cele ce se petrec la Atena, în Egipt sau în Sicilia şi raţiunea divină să nu se îngrijească de toate, deopotrivă! [...][10]

Ambele caracteristici (antropocentrism şi analogia Zeu-suflet uman) sunt înfăţişate şi mai intens într-un pasaj din *Amintiri despre Socrate*, care merită să fie citit în întregime, pentru că în afară de faptul că e un document important în înţelegerea gândirii socratice, este şi un document important în înţelegerea dezvoltării gândirii greceşti ce urmează aici o direcţie inversă faţă de tendinţa ei de fond, şi anume aceea cosmocentrică, scoţând astfel parcă la iveală o cale pe care nu se mai păşise până atunci.

Socrate nu se grăbea să-i facă pe discipolii săi pricepuţi în vorbe, fapte şi inteligenţă, ci socotea că mai întâi trebuie să le trezească dragostea de înţelepciune. Căci el era de părere că fără înţelepciune, oamenii sunt înclinaţi să fie nedrepţi şi mai dispuşi să săvârşească fapte rele. Aşa se face că Socrate se silea, în primul rând, să-i facă pe discipoli să adopte o atitudine înţeleaptă faţă de zei. Unii au relatat discuţiile lui Socrate, la care au fost de faţă. Eu însă voi reda convorbirea ce-a avut-o cu Euthydemos.

– Spune-mi, îl întrebă Socrate, ţi s-a întâmplat vreodată să te gândeşti la grija pe care o poartă zeii pentru cele necesare oamenilor?

– Nu, mărturisesc că nu m-am gândit, răspunse Euthydemos.

– Dar ştii ori nu, cât de mult avem nevoie de lumina ce ne-o dăruiesc zeii?

---

[10] Xenofon, *Memorabilia*, I, 4, 17 sqq. [trad. rom. pp. 21-22]

– Desigur, căci de nu ne-am bucura de ea, ne-am asemăna cu orbii: am avea ochi fără să vedem.

– Pe lângă aceasta, ei ştiu că avem nevoie şi de repaus în timpul nopţii, atât de binefăcător şi de plăcut pentru noi.

– Chiar şi repausul acesta e un dar pentru care se cuvine să ne arătăm recunoscători.

– Şi apoi soarele strălucitor, spuse Socrate, care cu luminile lui delimitează diferitele împărţiri ale zilei şi ne face să vedem totul în jurul nostru. Noaptea, la rândul ei, care adumbreşte totul; aştrii care strălucesc pe cer şi ne luminează calea prin întuneric – toate acestea nu le-au făcut zeii anume şi mai întâi spre folosul nostru?

– Da, e adevărat.

– Mai mult, luna nu numai că arată diviziunile nopţii, dar împarte, din punctul nostru de vedere, şi anul în luni.

– Da, şi aici ai dreptate, zise Euthydemos.

– Hrana de care avem nevoie, continuă Socrate – extrasă din pământ, nu ei ne-o dau? Nu statornicesc ei anotimpurile propice anumitor culturi, care cresc din belşug şi în nenumărate soiuri, nu numai pentru nevoile, ci şi pentru plăcerile noastre?

– Da, răspunse Euthydemos, şi acestea sunt dovezi a marii griji ce ne-o poartă zeii.

– Nu ne dăruiesc şi apa, atât de preţioasă, care face să încolţească şi să crească din pământ, în anotimpurile statornicite, produsele ce ne sunt necesare? Apa care ne hrăneşte pe noi şi care în amestec cu alte alimente le face pe acestea mai uşor de mistuit, mai folositoare şi mai plăcute la gust. Şi, fiindcă avem atât de mult nevoie de apă, nu ne-o oferă zeii din belşug?

– Da, şi aici recunoaştem grija providenţei faţă de noi.

– Ce să mai spunem despre foc, care ne apără de frig şi de întuneric, focul aliat al meşteşugurilor, temeiul tuturor binefacerilor de care ne bucurăm? Căci să nu mai lungim

vorba, fără foc nimic nu e vrednic de luat în seamă, nimic nu e cu putinţă de făcut din cele ce ne uşurează viaţa.

– Şi asta, întări Euthydemos, dovedeşte o nemărginită dragoste de oameni.

– Dar, zise Socrate, să revenim la soare. După iarnă, el se întoarce la noi, face să se coacă noile semănături, pe altele le usucă. După aceea, soarele nu se mai apropie de noi, ci se depărtează ca să nu ne vatăme prin marea căldură ce o împrăştie; depărtându-se din nou, se opreşte acolo sus, nu prea departe de noi, ca să nu pierim de frig. Şi iar îşi îndreaptă razele binefăcătoare spre noi şi-şi reia locul pe cer într-o poziţie cât se poate de favorabilă.

– Pe Zeus, spuse Euthydemos, toate acestea parcă sunt făcute într-adins în folosul oamenilor.

– Şi iar este limpede că noi n-am putea suporta nici arşiţa, nici gerul, dacă ele s-ar produce în acelaşi timp. Şi nu vedem soarele, când apropiindu-se, când depărtându-se de noi atât de încet, încât trecerea la temperaturile mari se face aproape pe nesimţite?

– Eu, interveni Euthydemos, caut să înţeleg dacă zeii n-au altceva de făcut decât să se îngrijească de oameni, dar un singur lucru îmi alungă îndoiala, anume că şi toate celelalte vieţuitoare au parte de aceeaşi îngrijire.

– Da, însă nu e de asemenea clar că aceste vieţuitoare se nasc şi sunt hrănite pentru oameni? Care altă fiinţă decât omul trage atâtea foloase de la capre, oi, cai, boi, catâri ş.a. Foloase mai mari, cred, ca cele ce le au de la plante. Şi unele şi altele însă îi hrănesc şi le aduc bogăţii. Neamuri întregi de oameni nu se hrănesc cu produsele pământului, ci cu lapte, brânză, carne de la vite. Acelea domesticesc animalele ce le sunt folositoare şi pe care le pot întrebuinţa apoi la multe alte lucrări.

– De acord cu tine, Socrate, şi în această privinţă, căci constat şi eu că animale, cu mult mai puternice ca omul, i se supun, aşa că el le poate folosi cum doreşte.

– Dat fiind că lucrurile, zise apoi Socrate, şi cele folositoare şi cele frumoase, se deosebesc între ele, crezi că zeii nu ne-au dat şi nouă anumite simţuri cu care să percepem obiectele şi să ne bucurăm de ele? Şi tot ei ne-au dat inteligenţa, cu ajutorul căreia prelucrăm datele simţurilor şi reactualizăm pe cele conservate de memorie, transformându-le în cunoştinţe necesare activităţilor practice. Tot inteligenţa ne ajută să iscodim nenumărate mijloace de a ne îmbunătăţi viaţa şi de a ne feri de rele. Şi limba nu-i un dar tot al zeilor? Limba prin care ne împărtăşim atâtea lucruri folositoare, ne instruim reciproc, chezăşuim traiul în comun, dăm legi şi asigurăm astfel fiinţarea statului.

– Sunt cu totul convins acum, zise Euthydemos, că zeii manifestă o grijă continuă faţă de oameni.

– Chiar dacă nu putem să prevedem viitorul, spre folosul nostru, oare zeii – întrebă Socrate – nu ne ajută, nu dezvăluie ei celor ce-i consultă ce are să se întâmple? Şi nu ne arată ei cum să ieşim mereu cu bine?

– Se pare, Socrate, că pe tine zeii te iubesc mai mult decât pe ceilalţi oameni, de vreme ce, fără să-i consulţi anume, ei îţi arată de mai înainte ce trebuie şi ce nu trebuie să faci.

– Că spun adevărul, răspunse Socrate, ştii şi tu, chiar fără să mai aştepţi să-i vezi pe zei aievea, mulţumindu-te să-i venerezi şi să-i onorezi pentru binefacerile lor. Dacă alţi zei nu ne vădesc direct grija ce ne-o poartă, totuşi ei revarsă asupra noastră darurile lor, cel unic ni se arată a fi atoateţiitorul şi ziditorul lumilor. La el găseşti tot ce-ţi poftește inima, totul se menţine neatins la el, sănătos şi plin de tinereţe. Acestuia ne supunem cu gândul curat şi fără îndoieli, căci îi simţim puterea în acţiune, deşi rămâne nevăzut pentru noi felul anume cum le gospodăreşte pe toate. Gândeşte-te, pentru comparaţie, şi la faptul că soarele, care străluceşte pentru toţi, nu le îngăduie

oamenilor să-l privească direct, iar dacă cineva îndrăznește s-o facă, riscă să-și piardă vederea. Vei observa apoi, continuă Socrate, că și semnele pe care ni le trimit zeitățile sunt într-un fel invizibile: fulgerul e clar că vine de sus și că-i doboară pe cei ce-i întâlnește în cale, dar nu-l vedem nici în momentul când se repede, nici izbind și nici retrăgându-se; tot astfel și vânturile pe care nu le vedem, dar le simțim efectele. Sufletul nostru, în fine, care, mai mult decât orice e de natură divină și este evident că ne călăuzește toată viața, nici pe el nu-l vedem. Cel ce judecă însă cum trebuie nu se cade să le nesocotească pe cele invizibile; el se cuvine să ia în considerare puterea după efectele ei și astfel să onoreze divinitatea.[11]

Acum știm cu siguranță că partea esențială a acestui discurs provine direct din gândirea lui Socrate, de vreme ce Platon și Aristotel însuși ne furnizează dovezi în acest sens.[12]

---

[11] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 3, 1-14. [trad. rom. pp. 111-114]

[12] Platon în *Philebos* (28 d sqq.) confirmă pe deplin nu doar ipoteza că Socrate a susținut concepția referitoare la o Inteligență universală diriguitoare dar și că a preluat-o cu bună știință din gândirea fizicilor. Aristotel se face ecoul ideilor din capitolul citat mai sus în lucrările sale destinate audiției publice, după cum o arată, spre mirarea noastră, Maier (*Socrate*, I, p. 98; II, p. 140). În ce ne privește, am reconfirmat teza referitoare la tratatul *De mundo*, în care am demonstrat că respectivul tratat este autentic și aparține grupului de lucrări destinate audiției publice (Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo*, Napoli [Loffredo] 1974), prezentând asemănări de exprimare întâlnite și la Xenofon. Este clar că sursa primară nu e Xenofon, sau cel puțin putem admite că Xenofon ca autor nu e primul care vorbește în persoană despre cele spuse de Socrate. În mod sigur Xenofon n-ar fi fost capabil să determine respectivele reforme, a căror menționare am făcut-o deja, sau măcar să opereze o de-cosmologizare a discursului lui Diogene din Apollonia, înlocuindu-l din temelii cu planul discursului socratic. Totuși, Platon și Aristotel reconfirmă autenticitatea principalelor concepte din discursul despre Zeul-providență, pe care

În rest, şi în acest caz raportul dintre Socrate cel din tinereţe şi Socrate cel de după grăieşte de la sine. Înainte de Socrate, doar Diogene din Apollonia (şi el, la rându-i, dezvoltând gândirea de bază a lui Anaxagora) susţinuse o concepţie teleologică a universului, după cum am putut vedea în capitolul referitor la Anaxagora, din volumul întâi al prezentei lucrări. Dar pentru Diogene, elementul constitutiv care cârmuieşte întreaga lume, este *aerul* (iar sufletul e identificat cu aerul); de aceea, întreg discursul său avea un caracter fizico-cosmologic. Fără îndoială că Socrate s-a inspirat din discursul lui Diogene dar l-a golit de conţinutul său fizico-cosmologic, imprimându-i o direcţie nouă, după cum am văzut deja. El a vorbit despre Zeu doar în termeni de inteligenţă, de activitate înzestrată cu un scop, de providenţă, procedând în discursul său la o metodă pur intuitivă sau analogică. Dar Socrate nu a fost în stare să ne spună ce este în sine această inteligenţă, nu a fost în stare să stabilească statutul ontologic precis al scopului şi, drept urmare, nici nu a putut să dea un înţeles, decât generic, acelei griji sau providenţe pe care Zeul o arată omului. Sarcina lui Platon şi Aristotel va consta, după cum vom vedea, în a furniza o bază acestor intuiţii şi, în consecinţă, a le redimensiona. Prin urmare, Socrate reprezintă o punere în criză pozitivă a discursului *fizicist*[13] despre Zeu şi premisa pentru un discurs teologic purtat în cheie metafizică.

Xenofon îl pune pe buzele lui Socrate. (De aceea, părerea noastră e că teza lui Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung*, potrivit căreia Xenofon şi-ar fi preluat materialul direct de la Diogene, nu-şi are susţinere).

[13] Sofiştii, în schimb, după cum am văzut, reprezintă o punere în criză negativă a aceluiaşi discurs despre Zeu.

3. „Daimónion"-ul lui Socrate

Odată cu învinuirea de a nu fi crezut în zeii în care credea cetatea Socrate este acuzat şi că introducea „noi *daimonia*", prin care mai mult ca sigur că acuzatorii săi înţelegeau „divinităţi" noi.

Sintagma (τὰ δαιμόνια) arată clar că acuzatorii făceau referire la numeroasele împrejurări în care Socrate afirmase că simţise în sine existenţa unui fenomen de origine divină şi supranaturală, căruia el îi spunea δαιμόνιον.

Ce este acest *daimónion*?

Iată ce ne spune Platon în *Apărarea lui Socrate*:

> Pricina [*scil.*: faptul că nu îndrăznea să se implice în politica de tip militant] e aceea despre care m-aţi auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbeşte *ceva divin, un Zeu*, după cum, în bătaie de joc a scris şi Meletos în acuzaţie. Şi anume, *încă de când eram copil, există un glas* care, ori de câte ori se face auzit, *mă opreşte să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva.*[14]

Ori de câte ori aduce în discuţie chestiunea *daimónion*-ului socratic, Platon repetă în mod constant că avem de-a face cu un „semn" (σημεῖον) sau un „glas" (φωνή) despre care Socrate zice lămurit că este glasul Zeului (τοῦ θεοῦ), adică un glas venind de la Zeu. Şi Xenofon spune acelaşi lucru, deosebindu-se de Platon doar atunci când îşi aminteşte că acest *daimónion* îi zicea lui Socrate nu doar ce *nu* trebuia să facă, ci şi ceea ce trebuia să facă.

---

[14] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 31 c-d [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p. 32]

E clar că Socrate vedea în acest *daimónion* un soi de *revelaţie divină* dată lui, un privilegiu oferit cu mărinimie de o Divinitate cu totul ieşită din comun şi o experienţă care, într-un fel, depăşea limitele umanului.

Adesea, interpreţii au rămas cam dezorientaţi în faţa acestui *daimónion* socratic, interpretându-l în felurite moduri. Unul dintre ei a crezut că poate tranşa chestiunea, punând totul pe seama ironiei şi a inventivităţii lui Socrate; alţii au interpretat această experienţă particulară în cheie, să zicem aşa, psihiatrică, deci, ca un fapt de natură psihopată. Câţiva mai moderaţi au redus-o fie la *glasul conştiinţei*, fie la *sentimentul convenabilului*, fie la *sentimentului care străbate figura geniului*. Iar exemplele s-ar putea înmulţi, ajungând până la interpretările moderne, în cheie psihanalitică sau de inspiraţie psihanalistă. Adevărul este că în cazul acesta avem de-a face cu cercetători care nu cred în faptul religios şi-l rezolvă destrămându-l în interpretări pozitiviste, raţionaliste, psihologice sau psihanaliste. Urmarea directă e că trec pe nesimţite pe lângă specificul experienţei *daimónion*-ului socratic.

Înainte de toate, să remarcăm faptul că substantivul *daimónion* (τὸ δαιμόνιον) este de genul neutru, motiv pentru care (dându-le dreptate interpreţilor de extracţie pozitivistă sau raţionalistă) el nu indică un demon în sensul de spirit care posedă pe cineva, sau o fiinţă personală (un fel de înger sau geniu), ci un *fapt* sau un *eveniment* sau un *fenomen* de origine divină. Ca să spunem adevărul, nici la Platon, nici la Xenofon, *daimonion*-ul nu este numit *daimon*, adică demon, ci „semn" şi „glas divin".

Odată precizată aceasta, trebuie însă şi să remarcăm că: *a*) Socrate cel din *Apărarea* lui Platon pune în strânsă legătură „semnul divin" cu daimonii, explicând că în măsura în care crede în „lucruri privitoare la daimoni" crede şi în daimoni,

deci şi în zei, ale căror odrasle sunt[15]; *b*) în plus, mai mult decât expres, el îl pune în legătură cu însuşi Zeul, spunând fără îndoială că semnul şi glasul care-l auzea în sine erau semnul şi glasul Zeului.[16] Or, se ştie că toţi grecii considerau demonii ca fiind intermediari între zei şi oameni şi de aceea e foarte probabil, ca să nu spunem sigur, că şi Socrate credea la fel. Unui grec de rând nu-i venea atât de uşor să se gândească la un contact sau raport *imediat* al Zeului cu omul. Concepţia pluralistă despre divin, împărtăşită şi de către Socrate, după cum am văzut deja, îl făcea ca în reprezentarea relaţiei dintre zeu şi om să apeleze la mijlocirea daimonilor.

Aşadar, acest „semn divin" i se făcuse cunoscut lui Socrate prin mijlocirea unui daimon, chiar dacă el însuşi s-a ferit să folosească un asemenea cuvânt. De aceea, nu este corect – aşa cum o fac mulţi – să traducem *daimonion* cu *daimon*. Dacă procedăm astfel, tindem să explicăm ceea ce Socrate, cu bunăştiinţă, a lăsat indeterminat: a preferat să se apropie de acel ceva ce simţea în sine, calificându-l ca fapt divin, fără însă a aprofunda modul cum i se întâmplă aceasta şi prin intermediul cui.

În concluzie, Socrate a înţeles acest *daimónion* ca un fapt ieşit din comun şi de natură supraomenească. Pentru a-l înţelege suntem nevoiţi să-l punem în legătură cu doi factori: mai întâi, cu religiozitatea lui Socrate, care a fost de o intensitate excepţională; apoi cu concepţia sa despre Zeul-providenţă.[17] De la Xenofon, tocmai am văzut în paragraful precedent, învăţăm cum a făcut Zeul mădularele omului spre binele acestuia şi cum a rânduit întreg universul în părţile

[15] Cf. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 27 b sqq.

[16] Cf. de exemplu, Platon, *Apărarea lui Socrate*, 40 b.

[17] Asupra acestui punct sunt foarte bune observaţiile lui Maier, *Socrate*, II, p. 168 sqq.

sale, tot spre binele omului. De la Platon reiese, printre altele, că Zeul, în afară de grija ce o poartă tuturor oamenilor în general, are o grijă aparte pentru *omul-bun*[18] (remarcaţi că nu pentru fiecare om în parte – teză străină încă de mentalitatea greacă – ci numai pentru fiecare om virtuos în parte). E firesc ca în contextul acestei credinţe Socrate să fi introdus experienţa avută cu propriul *daimonion*. În opinia lui, este vorba despre un semn aparte prin care Divinitatea prevăzătoare îi arăta calea de urmat lui, care se străduia din toate puterile să se apropie de bine.

Dar, pentru o înţelegere mai corectă a *daimonion*-ului, trebuie lămurită încă o chestiune foarte importantă, şi anume aceea a mediului în care se plasează influenţa lui.

Ce anume scoate la iveală glasul divin?

În primul rând, trebuie să arătăm că *daimonion*-ul nu are nimic de-a face cu contextul adevărurilor filosofice: „glasul divin" nu-i descoperă lui Socrate „înţelepciunea umană", nici nu-i şopteşte vreuna din propoziţiile generale sau particulare ale eticii sale. Pentru Socrate, principiile filosofice îşi trag toată validitatea din *logos* iar nu din vreo revelaţie divină: atitudinile profetice ale unui Pitagora, Empedocle, sau chiar Parmenide sunt aproape străine filosofului nostru.

În plus, oricât de ciudat ni s-ar părea, Socrate nu pune imediat în strânsă legătură cu acest *daimonion* nici măcar convingerea că a primit din partea zeilor, ca sarcină aparte, datoria de a-i îmboldi pe atenieni să aibă grijă de sufletul şi de virtuţile lor. În acest sens, citim în *Apărarea lui Socrate*:

[18] Şi în privinţa aceasta sunt foarte utile observaţiile lui Maier, *Socrate*, II, pp. 136-171; cf. mai ales p. 143.

> După cum vă spun, acest lucru mi-a fost rânduit de Zeu [remarcați aici sintagma: ὑπὸ τοῦ θεοῦ], atât prin *răspunsul oracolului*, cât și prin *vise*, ca și în orice chip în care a rânduit vreodată *voința divină* (θεία μοῖρα) câte unui om să facă ceva.[19]

Excluzând așadar contextul filosofic și cel al opțiunii etice venite de undeva din străfundurile vieții lui Socrate, nu ne mai rămâne decât contextul *acțiunilor și al evenimentelor private din viața lui Socrate*. Tocmai la acesta fac trimitere toate textele despre *daimonion*-ul socratic aflate la dispoziția noastră. Semnul divin îl împiedica uneori să facă anumite acțiuni (cum ar fi aceea de a merge dintr-un loc într-altul, de a trece un râu, de a primi în cercul său anumite persoane) iar faptul că nu mai ajungea să facă respectivele acțiuni se vedea mai apoi a-i fi fost de folos. Dintre faptele interzise lui Socrate din partea glasului divin cel mai însemnat a fost, fără îndoială, cel despre care am vorbit deja, a nu se ocupa de politica militantă. Avantajul obținut de Socrate în urma ascultării acestui glas ne este înfățișat astfel în *Apărarea lui Socrate*:

> Să știți bine, atenieni: dacă eu m-aș fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aș fi pierit fără niciun folos, nici pentru voi, nici pentru mine.[20]

---

[19] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 33 c. [trad. rom. de Francesca Bălțăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974 p. 34] După cum se poate vedea, Socrate menționează aici *răspunsul* oracolului (de exemplu al aceluia de la Delfi), *vise* și altele asemenea, dar evită cu grijă să le amestece cu acel *daimonion* despre care vorbește înainte și după acest pasaj.

[20] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 31 d. [trad. rom. p. 32]

Un pasaj din Xenofon ne ajută să înţelegem mai bine acest punct şi cu asta să încheiem:

> Socrate spunea că cei care doresc să-şi administreze bine gospodăriile lor şi treburile statului au nevoie de arta divinaţiei; arhitectura, metalurgia, agricultura, politica sau cercetarea acestora, ca şi arta calculaţiei, economia ori strategia, asemenea cunoştinţe, socotea el, trebuie să fie însuşite de mintea omenească, dar *ceea ce e mai însemnat din acestea, zeităţile şi le rezervă lor şi nu le dezvăluie oamenilor.* Căci cel care cultivă un ogor nu ştie de mai înainte cine îi va culege roadele, nici cel care construieşte cu pricepere o casă nu ştie cine va locui în ea; nici strategul nu ştie la ce-i va folosi dacă comandă o oştire; nici omul politic ce folos e să fie în fruntea cetăţii; nici cel care ia în căsătorie o femeie frumoasă, ca să-i bucure viaţa, nu ştie dacă nu i-o va amărî; nici unul care se încuscreşte cu cei puternici în cetate nu ştie dacă într-o zi nu va fi surghiunit din pricina lor. Socrate spunea că sunt nechibzuiţi cei care nu cred că o divinitate sălăşluieşte în acestea, socotind că ele toate sunt la îndemâna inteligenţei omeneşti. Nechibzuiţi îi numea şi pe aceia care se foloseau de oracole în lucrurile pe care zeii le-au lăsat pe seama minţii oamenilor ca să le judece [...] vrând să ştie despre cele ce se pot număra, măsura sau dacă se pot ţine uşor în cumpănă.[21]

Or, acest *daimonion*, cu toate interdicţiile sale, îi face cunoscut lui Socrate tocmai ceea ce zeii păstraseră pentru sine şi dădeau la iveală doar prin intermediul oracolelor[22];

---

[21] Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 7-9. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 2]

[22] Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, II, 1[5], p. 83 sqq) este unul din puţinii cercetători care şi-a dat bine seama de acest aspect.

acest ceva era înţeles de către Socrate ca un fel de *oracol interior*, cu toate implicaţiile ce decurg de aici şi pe care le-am lămurit mai sus.

4. Raporturi între teologia şi etica lui Socrate

Am văzut că fenomenul acesta al *daimonion*-ului, care are un caracter pur religios, nu ştirbeşte cu nimic autonomia sferei filosofiei socratice. Acelaşi lucru trebuie să spunem şi despre raporturile între credinţa religioasă şi teologia profesate de Socrate şi etica sa.

Etica socratică nu este *teonomă* şi, drept urmare, nu repetă întruna că validitatea ei stă în porunca şi dorinţa unui zeu. Ea se întemeiază, mai curând, după cum am văzut în pasajele anterioare, pe o esenţă a omului cu totul autonomă, căreia îi putem spune şi *psyché*. Am mai văzut că etica socratică şi-a păstrat autonomia chiar şi în confruntările legate de problema nemuririi sufletului: valorile morale se impun de la sine, făcând abstracţie de faptul că sufletul supravieţuieşte sau nu după moartea trupului. Se înţelege, aşadar, că pentru Socrate aşa cum zeul nu se implică în întemeierea eticii, tot astfel nu intervine cu răsplăţi sau pedepse nici în lumea aceasta, nici în lumea cealaltă. În această privinţă, Maier spune foarte bine că: „[...] nu ţine de divinitate nici măcar sarcina de a asigura o corespondenţă potrivită între meritul moral şi fericire şi de a o instaura din afară cu mijloacele ei. De fapt, pentru Socrate, fericirea este ceva profund lăuntric care-şi are originea şi locaşul în sufletul

omului: constă în însăşi viaţa morală. Omul bun poartă în sine propria răsplată, iar omul rău, propria pedeapsă."[23]

Dar – se va întreba cititorul – cum se va putea împăca toată această concepţie a lui Socrate cu divinitatea, care e concepută şi interpretată mai ales ca inteligenţă prevăzătoare? Şi apoi, nu contrazice oare această ordine a gândirii convingerea fermă a lui Socrate că zeul are o grijă aparte pentru cauza celor buni, ajungând ca, în cele din urmă, să-i trimită tocmai lui semnul divin?

Răspunsul e simplu. Valorile morale nu sunt create şi impuse de către divinitate, dar cu toate acestea sunt *valori supreme*, pentru că sunt valori ale sufletului şi *ca atare, sunt recunoscute chiar şi de către divinitate*. În acest fel se explică mai bine de ce zeul, deşi nu este *autorul* valorilor morale, este *protectorul* lor. Adică, valorile morale nu sunt aşa *pentru că sunt dorite* de zeu, ci cunosc cea mai mare apreciere din partea zeului pentru perfecţiunea lor intrinsecă şi obiectivă. Ceea ce înseamnă, după cum bine arăta cineva, că, într-un fel, Socrate recunoaşte valorilor morale o importanţă ultimă în temeiul realităţii lor universale (şi tocmai prin dezvoltarea şi consolidarea acestei intuiţii în plan metafizic, Eucleides şi Platon vor face din Bine realitatea universală supremă).

Toate acestea explică foarte bine gândirea lui Socrate (care, aşa cum am spus, la o primă vedere poate părea anormală şi contradictorie) că divinitatea le poartă *în general* de grijă tuturor oamenilor, dar *numai omului virtuos* îi poartă o grijă *aparte*. Iată ce spune Socrate judecătorilor săi în textul lui Platon:

---

[23] Maier, *Socrate*, II, p. 138.

> Dar şi voi trebuie să aveţi bune nădejdi în privinţa morţii, judecătorii mei, şi să vă daţi seama de acest adevăr; pentru *un om bun* nu există nimic rău, nici în viaţă, nici în moarte, iar *Zeul are grijă de soarta lui.*[24]

În niciun alt text ce-l avem la dispoziţie nu se face referire la vreun interes sau grijă din partea zeilor pentru *fiecare om în parte*, sau şi mai puţin, la vreo grijă a zeilor pentru fiecare om care a părăsit calea cea dreaptă, cu scopul de a-l aduce înapoi. Divinitatea intervine numai în favoarea omului care întrupează în existenţa sa virtutea, deoarece este atrasă, ca să zicem aşa, de absolutul valorii pe care aceasta o întrupează, aproape conform unei legi a înrudirii elementelor asemănătoare. Nu o face însă dintr-un act de iubire care, să fim înţeleşi, este propriu Dumnezeului creştin, ce nu păstrează nicio proporţie cu valoarea acţiunilor noastre, fiind caracterizat, ca atare, de o totală gratuitate în actul pur al dăruirii de sine.

Dacă lucrurile stau chiar aşa, şi anume, că divinitatea se ocupă în mod special de individ nu ca individ aparte, ci ca om bun, este la fel de adevărat şi reversul, că omul nu are nevoie de ajutorul divinităţii pentru a fi bun. Grija specială a divinităţii arătată omului bun este o consecinţă (sau un efect) iar nu un precedent (sau o condiţie) a faptului că acesta este bun. Avea dreptate Maier atunci când scria că: „pentru Socrate, autarhia morală continuă să fie ultima ancoră a oricărei dorinţe de fericire şi a oricărei încrederi în viaţă; nici nu-i trece prin minte să caute în ataşamentul religios faţă de divinitate şi în ajutorul zeilor un sprijin puternic pentru omul care are nevoie de eliberare şi de mântuire. Viaţa morală în

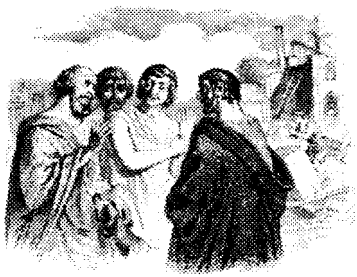
[24] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 41 c-d. [trad. rom. p. 43]

sine este o mântuire şi o eliberare. Să nu uităm că optimismul lui Socrate se întemeiază în întregime pe sentimentul moral, iar credinţa lui este, în străfundurile sale, o credinţă morală. Pe scurt, «filosofia» lui Socrate este şi rămâne o evanghelie a lumii de dincoace."[25]

[25] Maier, *Socrate*, II, p. 143 sqq.

IV. DIALECTICA SOCRATICĂ

1. Funcția protreptică a metodei dialogice



Chiar şi pentru o corectă interpretare a „metodei" socratice a filosofării trebuie să apelăm din nou la conceptul de *psyché*. Căci, dialectica lui Socrate, cu toate mijloacele complexe de care se foloseşte, tinde în perfectă cunoştință de cauză spre suflet şi grija datorată acestuia.

În primul rând, referirea la noul concept de *psyché* explică desprinderea categorică din mrejele metodei sofiste. Toți sofiștii, fără excepție, aveau în comun obiceiul de a-şi preda învățăturile apelând la aşa-numitele *discursuri de paradă*, adevărate întreceri ce se puteau prelungi după bunul plac al vorbitorului, care-şi delecta publicul cu şuvoiul aproape de neoprit al cuvintelor. Adesea, în aceste discursuri demonstrația logică alterna cu citate din poeți, ca să nu mai zicem că de multe ori citatele din poeți țineau loc de demonstrație logică, urmărind efectul (atent calculat) de priză la public.

La ce foloseau însă toate acestea? Urmăreau doar să facă paradă şi să cucerească publicul auditor, dar în niciun caz nu-i ofereau sufletului o hrană veritabilă, menită a-l vindeca şi a-l face cât mai bun posibil. Dar tot foloseau la ceva, şi anume făceau *sufletul să guste din învățături fără a mai*

avea cum să dea înapoi.[1] Sufletul omului nu se tratează prin ţinerea de discursuri în faţa unor mase de ascultători, acolo unde individualitatea celui care ascultă aproape că e trecută în întregime cu vederea; nu se tratează nici prin ţinerea de discursuri cu un singur sens, fie ale maestrului, fie ale celui care se considera ca atare. Sufletul, fiecare suflet în parte, se tratează numai cu *dia-log*, adică cu *logos*-ul care pornind de la întrebări şi răspunsuri, implică activ atât maestrul, cât şi discipolul într-o experienţă spirituală unică de căutare comună a adevărului. „Discursului lung" de paradă, care de fapt e un monolog închis i se substituie astfel un „discurs scurt", cum îl numeşte Socrate, genul de discurs deschis, dispus a se mula treptat după exigenţele cele mai profunde ale celor care sunt pe un drum al căutării comun şi-şi confruntă, ca să zicem aşa, sufletele. Drept urmare, se înţelege că în acest dialog, poeţii nu-şi mai găseau niciun fel de spaţiu de manifestare. Apelul la mărturiile poeţilor, în discuţiile purtate de Socrate, dă impresia a ceva ciudat, în disonanţă cu motivele pentru care ia naştere şi din care se inspiră dialogul propriu-zis.

Pe baza celor spuse acum, este evident că finalităţile metodei dialogice la Socrate sunt *în mod fundamental de natură etică şi educativă* şi numai *în mod secundar şi mediat, de natură logică şi gnoseologică*. Dialectica socratică îndeamnă omul să păşească pe calea virtuţii şi caută să-l convingă că sufletul şi grija ce i-o poartă sunt bunurile sale cele mai de preţ; scopul ei este de a purifica sufletul punându-l la încercare cu ajutorul

[1] Cf. Platon, *Protagoras*, 311 b - 314 c.

întrebărilor şi al răspunsurilor, eliberându-l de greşeli şi pregătindu-l pentru adevăr.[2]

În cele ce urmează vom citi câteva texte menite a susţine afirmaţiile făcute mai sus.

Faptul că metoda dialogică a lui Socrate căuta să pună sufletul la încercare şi să-l facă a-şi da seama de propria-i esenţă, este redat foarte bine într-un pasaj din dialogul *Laches* al lui Platon:

> NICIAS – M-am convins acum pe deplin, Lysimachos, că îl cunoşti pe Socrate numai dinspre partea tatălui său, iar cu el însuşi n-ai avut de-a face decât când era copil, dacă v-aţi întâlnit cumva pe când îşi însoţea părintele pe la alţii din dem, la templu sau la vreo altă adunare a concetăţenilor voştri. Fără îndoială însă că nu te-ai mai întâlnit cu el după ce a mai înaintat în vârstă.
>
> LYSIMACHOS – De ce anume, Nicias?
>
> NICIAS – Nu ştii, mi se pare, că acela care, prin părerile şi, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate şi stă adesea cu el de vorbă, *este nevoit – chiar dacă mai înainte începe să discute despre altceva – să nu se oprească până nu ajunge purtat de către şirul gândirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuşi, cum trăieşte acum şi care a fost existenţa sa trecută*; iar atunci când a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa până nu va fi cercetat bine şi frumos absolut totul. Eu unul sunt un obişnuit de-al lui şi ştiu că *nu se poate să te fereşti să treci prin toate acestea* şi mai ştiu bine că eu însumi am să trec prin ele. Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă şi nu cred că este niciun rău dacă *ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie*

[2] Finalitatea persuasivă a dialecticii socratice a fost surprinsă bine de către Maier, *Socrate*, II, p. 67 sqq., care însă, ca urmare a faptului că nu a înţeles rolul jucat de *psyché* în gândirea lui Socrate, nu ajunge să lămurească foarte bine modul de operare al acestei dialectici-protreptici.

> *că nu facem cum se cuvine*; în plus, prin firea lucrurilor, acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăzător în restul vieții sale, cu condiția să vrea să trăiască după spusa lui Solon, adică să accepte să învețe câte zile va avea, fără să creadă că înțelegerea vine și singură cu vârsta. Prin urmare, nu-mi este nici lucru străin, nici venin *să fiu pus la încercare de către Socrate*, ba știam eu de mult că, față în față cu el, vom discuta nu atât despre cei tineri, cât despre noi înșine [...].[3]

În *Charmides*, tehnica dialogului este prezentată, printr-o imagine cunoscută deja, ca o „desfacere" sau o „dezbrăcare a sufletului" și o „cugetare" legată de acesta.[4]

Iar în *Apărarea*, Socrate înfățișează judecătorilor modul său de a filosofa, de a merge într-un loc sau altul pentru a pune întrebări atenienilor, a-i supune încercărilor și a le respinge argumentele. Scopul său era de a-i îndemna, de a le atrage atenția, de a-i ajuta „să se îngrijească de suflet", certându-i că „pun foarte puțin preț" pe propria viață.[5] Prin aceasta, el atrage atenția asupra motivului real ce i-a adus condamnarea la moarte: a-l face pe Socrate să tacă omorându-l, pentru mulți înseamnă a se elibera de neplăcuta sarcină *a dezbrăcării propriului suflet*. Din fericire, însă, procesul pus în mișcare de Socrate era ireversibil iar suprimarea fizică a persoanei sale nu ar fi avut cum să-l oprească. Astfel că pe bună dreptate îl face Platon pe Socrate să rostească, în clipa condamnării la moarte, această profeție:

---

[3] Platon, *Laches*, 187 d - 188 b; [trad. rom. de Dan Sluşanschi, *Platon, Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, pp. 250-251]

[4] Platon, *Charmides*, 154 d-e.

[5] Platon, *Apologia lui Socrate*, 29 d-e.

> Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteţi la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decât aceea la care m-aţi osândit pe mine. Pentru că acum voi aţi săvârşit aceasta *în nădejdea că nu va mai trebui să daţi socoteală de viaţa voastră*. Se va întâmpla însă cu totul altfel, v-o spun. *Vor fi mai mulţi cei care vă vor cere socoteală*, şi anume aceia pe care acum îi ţineam eu în loc, însă voi nu v-aţi dat seama; şi vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri, şi cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiţi, aşadar că, ucigând oameni, veţi opri pe cineva să vă mustre că nu trăiţi drept, atunci nu judecaţi bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putinţă şi nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi şi cea mai frumoasă şi cea mai uşoară, nu a-i pedepsi pe alţii, ci *a-ţi da toată silinţa să fii cât mai bun tu însuţi*.[6]

Odată lămurit scopul dialecticii socratice, în cele ce urmează trebuie să-i descriem trăsăturile de fond, să-i examinăm modurile de realizare şi să-i identificăm momentele principale în jurul cărora se articulează.

2. Neştiinţa socratică

Scopul dialecticii socratice este la fel de revoluţionar ca punctul său de plecare. Socrate porneşte întotdeauna de la afirmaţia că *nu ştie nimic*, punându-se în postura interlocutorului care are de învăţat, nu de explicat totul. Tocmai de aceea s-ar putea spune că prin afirmarea neştiinţei sale

[6] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 39 c-d. [trad. rom. de Francesca Bălţăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p. 41]

Socrate ruinează „discursul de paradă" sau monologul sofist, deschizând posibilitatea dialogului.

Această neştiinţă a lui Socrate a fost multă vreme greşit interpretată, ajungându-se până acolo încât să se vadă în ea însuşi principiul scepticismului. Realitatea este că ea trebuie interpretată diferit, ca o afirmare, în timpul confruntărilor verbale, a unei distanţări de cunoaşterea şi speculaţia fizicilor şi sofiştilor, iar, în general, de cultura tradiţională, urmată de acea formă nouă de înţelepciune căreia Socrate îi spunea „înţelepciune omenească", nefăcând un secret din faptul că o posedă.

În controversele pe tema cunoaşterii cu adepţii gândirii *fiziciste*, afirmaţia lui Socrate că nu ştie nimic însemna, după cum s-a văzut deja, denunţarea dorinţei acestora de a pune în act o strădanie care depăşeşte forţele şi capacităţile omeneşti şi căreia în încercarea inutilă de cunoaştere a legilor secrete ale universului nu-i pasă de om, uitându-l şi limitându-se la căutarea fără de rost a ceva dincolo de sine.

În controversele cu sofiştii, însă, însemna denunţarea impresiei că putem cunoaşte aproape orice. Gorgias afirma, cu o cutezanţă ce friza imprudenţa, că era în stare să răspundă oricărei întrebări i s-ar fi spus şi că de mulţi ani nimeni nu-l mai întrebase ceva care să-l ia prin surprindere.[7] Protagora, cuprins şi el de îngâmfare, susţinuse că era capabil să-l facă pe cel care-i stătea în preajmă, să se întoarcă acasă mai bun decât era, predându-i ştiinţa politicii.[8] Hippias se lăuda cu iscusinţele lui, spunând că ştia să facă orice[9], iar exemplele ar putea continua.

---

[7] Platon, *Gorgias*, 448 a.
[8] Platon, *Protagoras*, 318 a.
[9] Cf. Platon, *Hippias minor*, 368 b sqq.

În controversele cu moştenitorii cunoaşterii de tip tradiţional, respectiv cu oamenii politici, cu poeţii şi cu artiştii diferitelor arte, afirmaţia lui Socrate că nu ştia nimic însemna denunţarea unei incoerenţe cvasi generalizate, provenind fie de la fiinţe ce abordau cu superficialitate problemele, fie din metode bazate pur şi simplu pe intuiţie sau dispoziţie naturală, fie din impresia unora că, stăpânind o artă oarecare, ar cunoaşte totul.[10]

Mai e ceva, însă, de adăugat.

Înţelesul afirmaţiei lui Socrate că el ştie că nu ştie nimic îşi găseşte punctul de echilibru numai dacă este pus în legătură atât cu înţelepciunea oamenilor, cât şi cu înţelepciunea Zeului. Am văzut deja că pentru Socrate Zeul era omniscient, extinzându-şi cunoaşterea de la univers la om, fără restricţii din partea sorţii, până în cele mai ascunse cotloane ale sufletului acestuia. În comparaţie cu această înţelepciune divină, nu doar iluzoria înţelepciune pomenită mai sus, dar până şi *înţelepciunea omenească* a lui Socrate par simple ne-ştiinţe, înţelepciunea omenească înfăţişându-se în toată fragilitatea şi micimea ei. De altfel, însuşi Socrate în *Apărarea*, interpretând sentinţa oracolului din Delfi, potrivit căreia nimeni nu era mai înţelept decât Socrate, o explică în felul următor:

> Mă tem că înţelept e numai Zeul şi, prin vorbele oracolului, el spune că înţelepciunea omenească valorează puţin; şi nu se pare că acest lucru îl numeşte „Socrate", folosindu-se de numele meu ca să facă din mine o pildă, ca şi cum ar spune: „Oameni buni, cel mai înţelept dintre voi este

[10] Cf. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 21 b - 22 e.

acela care, la fel ca Socrate, şi-a dat seama că într-adevăr, cât priveşte înţelepciunea, nu e bun de nimic.[11]

Mai rămâne să remarcăm valenţa şi *funcţia ironică* implicate în afirmaţia socratică a neştiinţei. Socrate se pretinde „ignorant" nu doar când este în joc vreo afirmaţie de principiu cu implicaţii precise, examinate mai sus, ci şi când sunt în joc chestiuni pe care el le cunoaşte bine. Dar această ignoranţă „simulată" produce un efect analog proclamării principiului general: un şoc benefic asupra ascultătorilor şi un dezacord care aprinde scânteia dialogului.

Şi astfel ajungem la acea „ironie" care constituie elementul cel mai important al metodei socratice. Despre ea vom vorbi în cele ce urmează.

3. Ironia socratică

Cuvântul ironie (εἰρωνεία) are în general sensul de *disimulare*, *prefăcătorie*, iar în cazul nostru se referă la jocul multiplu şi variat al asumării de roluri şi pretinse situaţii la care apela Socrate pentru a-şi constrânge interlocutorul să se cerceteze. Iată cum o descrie Maier: „Nuanţa de bază a ironiei este luarea peste picior a oamenilor de pe o poziţie de superioritate. Este o glumă capricioasă din care răzbate un anumit dispreţ faţă de interlocutor [mai indicată ar fi fost aici sintagma: faţă de suficienţa interlocutorului, *n.a.*] sau măcar intenţia de a-i mai reteza puţin din stima de sine, de a-şi râde de el. Atunci când glumeşte, Socrate conferă cuvintelor sau

[11] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 23 a-b. [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 pp. 21-22]

faptelor o anumită mască, vrea să dea impresia că este prieten apropiat cu interlocutorul său, admirându-i capacitățile și meritele, cerându-i sfatul sau îndrumarea, și așa mai departe. Dar, în același timp, are grijă ca unui atent observator să-i fie clară această prefăcătorie. Nu înseamnă că în acest joc lipsește cu desăvârșire cea mai mică urmă de seriozitate; ba chiar, adeseori grăuntele de seriozitate poate fi găsit în scopul căruia îi este destinată gluma. Acest scop este întotdeauna unul serios. Nu este altul decât însuși scopul întregii acțiuni socratice: ironia lui Socrate este mijlocul cel mai important al dialecticii morale."[12] În ce ne privește, am avea de adăugat că tot acest joc ironic al lui Socrate are un scop și mai profund: simularea folosește la a da impresia că Socrate acceptă la modul propriu idei și metode ale interlocutorului (în general, dacă are de-a face cu un mod de cultură, și în special când vine vorba de vreun sofist), pentru a-i îngroșa trăsăturile până la limita caricaturalului sau pentru a-l înfrânge cu armele propriei logici și a-l atrage în capcana contrazicerii.

Sub feluritele măști asumate de Socrate treptat, erau vizibile trăsăturile măștii principale: simularea neștiinței și a ignoranței. De fapt, s-ar putea zice că măștile de diferite culori ale ironiei socratice nu sunt altceva decât variante ale măștii principale care stă mereu pe frunte și pe care Socrate le folosește cu deosebită măiestrie într-un joc complex al ieșirilor din scenă.

---

[12] Maier, *Socrate*, II, p. 76 sqq.

Tocmai aceasta îi scotea din minți pe adversarii săi[13]: asumându-şi masca ignoranței, Socrate reuşea întotdeauna să găsească mijlocul cel mai eficace în demascarea părerii de înțelepciune şi descoperirea profundei ignoranțe a interlocutorului său. Totodată, ea îi ajuta la fel de bine şi pe cei care se încredințau, cu o disponibilitate deplină, lui Socrate spre a fi învățați şi care acceptau să-şi cerceteze sufletul.

Dat fiind că ironia în înțelesul descris mai sus e parte integrantă a metodei socratice, străbătând-o de la un capăt la altul, n-am greşi dacă am numi dialectica socratică o „ironie". Iar cum pentru Socrate filosofia nu poate fi concepută fără dialog, cred că am avea dreptate dacă am afirma că *ironia este însăşi pecetea metodei socratice de filosofare.*

Mai rămâne să amintim în continuare două momente importante prin care se explică dialectica, şi deci ironia. Este vorba despre „respingere" şi „maieutică".

4. Respingerea (elenchos) şi maieutica

Primul moment al ironiei era alcătuit, ca să zicem aşa, dintr-o *pars destruens.* Este vorba despre momentul în care (după cum spuneam mai sus) Socrate îl făcea pe interlocutorul lui să recunoască deschis că doar avea impresia că ştie, determinându-l, astfel, să-şi admită propria ignoranță. Procedeul decurgea astfel: mai întâi îşi obliga interlocutorul să

[13] Platon, *Republica*, I, 337 a [trad. rom. de Andrei Cornea, editura Teora, 1998, vol. I, pp. 127-129]: „Auzind aceasta, Thrasymachos izbucni într-un râs sardonic. – O, Heracle, – zise – iată şi obişnuita „ironie" a lui Socrate. Ştiam asta şi le-am spus băieților că n-ai să vrei să răspunzi, că vei tot simula neştiința şi vei face orice mai degrabă decât să dai un răspuns, dacă cineva te întreabă ceva."

definească argumentul în jurul căruia se purta discuţia, apoi căuta să surprindă cât mai multe nuanţe ale definiţiei date iar în final scotea la iveală lipsurile şi contradicţiile acesteia. Pasul următor era să-şi îndemne interlocutorul să caute o altă definiţie pe care o respingea în acelaşi fel, şi tot aşa, până când acesta îşi recunoştea propria ignoranţă.

Iată cum a descris Platon această metodă în dialogul *Sofistul*:

> Pun întrebări [*scil.* Socrate şi cei care-i urmau metoda], în domeniul în care omul îşi închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înşeală se vădesc lesne, ei le strâng laolaltă prin argumente pe câte o temă şi le pun faţă în faţă, iar în chipul acesta arată că-şi sunt contrare unele altora în câte o aceeaşi materie, dintr-o aceeaşi privinţă şi sub un acelaşi raport. Dându-şi seama de ce li s-a întâmplat, unii se mânie pe ei înşişi, îmblânzindu-se faţă de convorbitor, iar în felul acesta ei se descătuşează de părerea prea bună şi prea sigură despre ei, obţinând o desprindere de toate, care naşte în ei plăcerea deosebită de a da ascultare, de tot preţul pentru cel care o resimte. Într-adevăr, [...] gândul celor care-i purifică este ca al medicilor; şi la fel cum au considerat aceştia, pentru cele trupeşti, că organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale, la fel au gândit şi ei despre cuget, cum că nu va folosi de la un spor de cunoştinţe înainte de-a fi fost supus de cineva unui examen critic şi astfel făcut să se ruşineze de opiniile ce, împiedicând obţinerea de cunoştinţe, trebuie date la o parte. Doar în felul acesta se purifică el, nemaisocotind că ştie altceva decât cele pe care le ştie. [...] Aşa stând lucrurile [...] *examenul critic trebuie privit totodată drept purificarea cea mai însemnată, chiar supremă, în timp ce insul ce nu i s-a supus, chiar de s-ar întâmpla să fie Marele Rege, trebuie socotit o fiinţă de mare*

impuritate, în măsura în care e neinstruit şi plin de strâmbătate, tocmai în privinţa în care ar fi trebuit ca omul ce ţine la adevărata împlinire să fie întru totul purificat şi ales.[14]

Acest moment *confutatoriu* al metodei lui Socrate i-a atras cele mai crâncene duşmănii şi cea mai vie ură, producându-i în cele din urmă şi condamnarea la moarte. Este clar cât de negativ au reacţionat interlocutorii mediocri la această respingere. Ei plecau de la o certitudine şi o siguranţă a cunoaşterii lipsite de temei critic, dar erau puşi în încurcătură de mai multe ori, până într-acolo încât îşi epuizau toate resursele. Urmarea era că intrau într-o criză ale cărei origini se regăsesc, pe de o parte, în confuzia neaşteptată ce-i cuprindea la constatarea netemeiniciei gândirii lor iniţiale, iar pe de altă parte în lipa unor certitudini ulterioare de care să se poată agăţa. Dar cum orgoliul îi împiedica să recunoască deschis că sunt nişte ignoranţi, îl acuzau pe Socrate că le semăna confuzie în idei şi-i năucea de cap. De aici i se trage lui Socrate acuza că semăna îndoieli în rândul oamenilor, deci că îi strica. Această stare de lucruri o exprimă cel mai bine Menon, în dialogul platonician cu acelaşi nume:

> Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întâlni că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuţi şi pe alţii în încurcătură. Iar acuma parcă mi-ai făcut o vrajă, nişte farmece, parcă m-ai robit pe de-a-ntregul unui descântec, în aşa fel încât mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, şi la chip, şi altfel, cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi se cheamă torpilă. Căci şi el amorţeşte pe oricine se apropie de el şi îl atinge,

[14] Platon, *Sofistul*, 230 b-e. [trad. rom. de Constantin Noica, *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 332]

> cum simt că faci tu cu mine. Zău, Socrate, mi-au amorţit şi sufletul şi vorba de nu ştiu ce să-ţi mai răspund. Şi doar am rostit de mii de ori atâtea cuvântări despre virtute, în faţa unui mare public şi, pe cât mi se părea, cu mult succes. Acum însă nu sunt deloc în stare să spun nici măcar ce este virtutea. Cred că e bună hotărârea ta de a nu pleca de aici să călătoreşti pe mare sau altfel, căci dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, ca străin, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor.[15]

Dar dacă asupra interlocutorilor mediocri ce nu vroiau nici în ruptul capului să se recunoască ignoranţi, metoda socratică a respingerii producea acest efect, nu la fel era cazul cu interlocutorii de soi bun. După cum am văzut în pasajul din *Sofistul*, respingerea avea rolul de a *purifica*, deoarece distrugea o serie de aşa-zise certitudini, ducând astfel nu la o pierdere, ci la un câştig. Iar acest câştig, aflăm tot din *Sofistul*, consta în următorul lucru: *câtă vreme în suflet există păreri greşite şi certitudini false atingerea adevărului este imposibilă; dar odată îndepărtate toate acestea, sufletul se purifică şi este în stare să atingă adevărul, dacă-i poartă rodul.*

Iar astfel trecem la cel de-al doilea moment al metodei ironiei socratice.

Am spus că în opinia lui Socrate, sufletul poate atinge adevărul numai „dacă-i poartă roadele". El recunoştea deschis că este un necunoscător, motiv pentru care nega cu hotărâre că ar fi fost în stare să transmită celorlalţi vreo înţelepciune sau, cel puţin, o înţelepciune cu un conţinut determinat. Dar aşa cum femeia însărcinată are nevoie de o moaşă pentru a naşte, tot astfel şi discipolul al cărui suflet poartă rodul

---

[15] Platon, *Menon*, 80 a-b. [trad. rom. de Liana Lupaş şi Constantin Noica, *Platon, Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 386]

adevărului are nevoie de un soi de moaşă spirituală, care să ajute acest adevăr să iasă la lumină. Iată, aşadar, care este rolul „maieuticii" socratice.

Platon a descris-o în nişte rânduri vrednice să fie redate, nu doar rezumate ori parafrazate. De aceea, pentru a păstra intacte rândurile la care face aluzie pasajul respectiv şi pentru a le reda subtilităţile de care sunt impregnate, credem că merită să le citim în întregime:

SOCRATE – Te încearcă durerile facerii, dragă Theaitetos, şi asta pentru că eşti nu gol, ci cu rod.

THEAITETOS – Nu ştiu, Socrate; îţi spun doar ce sufăr.

SOCRATE – Deci, nu ţi-a ajung la urechi – mă faci să râd – că eu sunt fiul unei moaşe, nobila şi vajnica Phainaréte?

THEAITETOS – Am auzit asta, fără îndoială.

SOCRATE – Dar că mă îndeletnicesc şi eu cu aceeaşi meserie ai auzit?

THEAITETOS – Câtuşi de puţin.

SOCRATE – Atunci să ştii bine că aşa este; dar nu mă pârî altora, căci le-am ascuns, prietene, că am această meserie. Ba unii, neştiind deloc acest lucru, nu asta spun despre mine, ci că sunt foarte ciudat şi las oamenii cu nedumeriri. Ai auzit-o oare şi pe asta?

THEAITETOS – Da, bineînţeles.

SOCRATE – Să-ţi spun care este motivul?

THEAITETOS – Cum să nu!

SOCRATE – Atunci adu-ţi aminte tot ce ştii despre moaşe şi vei pricepe mai uşor ce vreau să-ţi spun. Aşadar, ştii, cred, că nicio femeie dintre cele care pot rămâne însărcinate şi naşte nu le moşeşte pe altele, ci acelea care nu mai pot odrăsli.

THEAITETOS – Fără îndoială.

SOCRATE – Se spune că pricina acestui lucru e Artemis, că, necăsătorită fiind, i-a revenit grija naşterilor. Celor sterpe nu le-a dat, vezi bine, putinţa moşitului, pentru că omul este din firea sa mai slab în a deprinde un meşteşug a cărui experienţă nu o are. Le-a rânduit însă la aşa ceva pe cele care din cauza bătrâneţii nu pot avea copii, cinstind astfel asemănarea lor cu ea.

THEAITETOS – Probabil.

SOCRATE – Şi, deci, nu este tot probabil şi chiar necesar ca moaşele mai degrabă decât altele să cunoască femeile însărcinate şi pe cele care nu sunt?

THEAITETOS – Ba chiar aşa.

SOCRATE – Şi tot astfel, ele, moaşele, pot, prin leacuri şi descântece, să trezească ori să potolească durerile după cum vor şi să le uşureze pe cele care nasc greu, iar dacă găsesc cu cale să lepede un rod, ca fiind prematur, îl leapădă.

THEAITETOS – Aşa este.

SOCRATE – Şi tot aşa, n-ai băgat oare de seamă că sunt şi cele mai grozave peţitoare, cunoscând cum nu se poate mai bine ce femeie trebuie unită cutărui bărbat spre a face copiii cei mai reuşiţi?

THEAITETOS – Asta nu ştiam chiar deloc.

SOCRATE – Atunci află că se făIesc mai tare cu lucrul acesta decât cu tăiatul unui buric. Căci gândeşte-te: a îngriji şi a recolta roadele pământului este sau nu aceeaşi meserie cu a şti în ce pământ poate fi sădită cutare sămânţă şi plantă?

THEAITETOS – Desigur că aceeaşi.

SOCRATE – Iar la femeie, prietene, crezi că una este să recoltezi şi altceva cealaltă?

THEAITETOS – Nu, pe cât se pare.

SOCRATE – Nici nu este. Dar, din pricina împreunării necuvenite şi nepricepute dintre bărbat şi femeie (împreunare care poartă numele de prostituţie), moaşele – fiindcă sunt cinstite – fug de peţit, căci le este frică să nu cadă sub această acuzaţie din cauza meseriei lor. Căci moaşelor

singure li se cuvine, de bună seamă, şi să pețească după rânduială.

THEAITETOS – Aşa se pare.

SOCRATE – Aceasta este deci lucrarea moaşelor, mai puțin importantă, totuşi decât a mea. Căci în cazul femeilor nu se întâmplă să aducă pe lume năluciri uneori, iar alteori adevăruri şi să nu poți face cu uşurință deosebirea. Dacă s-ar întâmpla aşa, cea mai mare şi cea mai frumoasă lucrare ar fi pentru moaşe cernerea adevărului de neadevăr. Tu nu crezi tot astfel?

THEAITETOS – La fel cred şi eu.

SOCRATE – Cât despre moşitul pe care îl practic eu, se îngrijeşte cam de aceleaşi lucruri; se deosebeşte, însă, prin aceea că moşeşte bărbați, nu femei şi că cercetează roadele *sufleteşti*, nu trupeşti ale acestora. Dar dovedesc în mod absolut dacă mintea unui tânăr dă naştere unei năluciri mincinoase ori, dimpotrivă, unui vlăstar adevărat. Căci am şi acest lucru comun cu moaşele: sunt sterp de înțelepciune, iar lucrul pentru care mulți m-a vorbit de rău: că altora le pun întrebări, dar eu însumi nu clarific niciodată nimic, din pricină că nu am nici urmă de înțelepciune, este o mustrare dreaptă. Or, cauza acestui lucru este următoare: Divinitatea mă sileşte să-i moşesc pe alții; să dau naşteri, însă, m-a împiedicat. Aşa se face că eu însumi nu sunt câtuşi de puțin înțelept şi nici nu am aflat ceva de felul acesta născut ca rod al intelectului meu.

Cât despre aceia care vin să stea în preajma mea, la început, îmi par neînvățați, unii chiar de-a binelea; cu toții, însă, stând mai mult împreună cu mine şi cu ajutorul pe care Divinitatea îl dă cui vrea ea, este de mirare cât de mult înaintează, după cum li se pare şi lor înşile, ca şi celorlalți; şi este limpede că de la mine nu au învățat niciodată nimic, ci ei află şi nasc din sinea lor multe frumuseți. În ce priveşte însă moşitul lor, Divinitatea şi cu mine suntem pricina – şi se vede limpede; mulți nu şi-au dat seama de aceasta şi,

crezându-se pe ei înşişi pricină, m-au nesocotit pe mine şi m-au părăsit mai devreme decât trebuia, ascultând ori de ei înşişi, ori de alţii. Atâta doar că, părăsindu-mă, nu numai că au lepădat (din pricina unor legături ticăloase) alte roade, dar au lăsat să piară, hrănindu-le prost, şi pe cele moşite de mine, preţuind nălucirile mincinoase mai mult decât adevărul; au sfârşit însă prin a le părea celorlalţi şi chiar şi lor înşişi că sunt nişte oameni lipsiţi de învăţătură.

Unul dintre aceştia a fost Aristeídes al lui Lysímachos, ca şi foarte mulţi alţii. Atunci când, împinşi de nevoia de a fi împreună cu mine, se întorc înapoi, ei au purtări ciudate şi cu unii dintre ei daimonul care îmi apare mie îmi interzice să am de-a face; cu alţii, însă, îmi îngăduie şi ei încep să rodească iarăşi. Căci şi în această privinţă oamenii din preajma mea păţesc la fel cu femeile însărcinate: se chinuie ziua şi noaptea şi sunt plini de zbucium cu mult mai mult decât acelea. Or, să trezească şi să potolească acest fel de dureri, meşteşugul meu poate să o facă. Aşa stau lucrurile cu ei. Pe unii, însă, Theaitetos, care nu îmi par a fi cumva rodnici (şi pentru că nu au nicio nevoie de mine), cu dragă inimă îi peţesc pentru alţii şi – să nu spun vreo blasfemie! – ghicesc foarte bine pe cei din a căror tovărăşie ar trage foloase. Pe mulţi i-am dat în felul acesta lui Pródicos şi pe mulţi altor oameni înţelepţi şi minunaţi.

Cât despre tine, preabunule, am lungit aceste explicaţii din următorul motiv: am bănuiala – aşa cum îţi dai seama – că te încearcă durerile rodului lăuntric. Lasă-te aşadar în seama mea, ca a unuia care este fiu de moaşă, moşind el însuşi, şi dă-ţi silinţa să răspunzi cât mai bine îţi va sta în putinţă la ce te voi întreba. Iar dacă, cercetându-ţi spusele, voi socoti că ceva seamănă a nălucire neadevărată, o voi smulge binişor şi o voi lepăda deoparte, iar tu să nu te mânii, aşa cum fac cele ce au născut prima oară, atunci când este vorba de odrasla lor. Să ştii, minunatule, că mulţi s-au înverşunat până într-atât împotriva mea, încât sunt gata să

muşte de-a binelea atunci îi rup de vreo bazaconie de-a lor şi nu îşi închipuie că fac lucrul acesta cu gând bun, căci sunt departe de a şti că niciun zeu nu are gânduri potrivnice oamenilor şi că nici eu nu fac aşa ceva cu gând rău, numai că a fi de acord cu minciuna şi a întuneca adevărul nu-mi îngăduie cu niciun chip legea divină.[16]

Artă a moşitului în folosul sufletului (psyché), aşa îşi defineşte Socrate arta ironico-maieutică. Mai bine nici nu i s-ar putea zice, la fel cum nu s-ar putea descrie mai bine nici rolul central jucat de suflet în dialectica socratică.

---

[16] Platon, *Theaitetos*, 148 e - 151 d [trad. rom. de Marian Ciucă, *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, pp. 190-193]. Maier (*Socrate*, II, p. 68 sqq.) consideră că „maieutica" aşa cum e descrisă în acest pasaj, e o invenţie a lui Platon. Acesta (la fel ca şi în *Menon* sau în alte dialoguri) încearcă să demonstreze existenţa unui patrimoniu aprioric de cunoştinţe latente în sufletului omului. Dar pasajul pe care tocmai l-am citit nu pune deloc în legătură maieutica cu doctrina platoniciană a cunoaşterii înnăscute, aşa cum este expusă ea în *Menon* şi în alte dialoguri (*Phaidon*, *Phaidros*), ci din contră, contrazice doctrina cunoaşterii înnăscute, în măsura în care vorbeşte despre suflete sterpe, deci incapabile să beneficieze de compania lui Socrate, adică incapabile să dea naştere adevărului. Această imposibilitate a unor suflete de a da rod se află în opoziţie cu doctrina platoniciană a cunoaşterii înnăscute, *valabilă pentru toate sufletele fără deosebire.* Aşadar, în opinia noastră, „maieutica" nu coincide deloc cu doctrina „reamintirii" (*anámnesis*) – dovada o constituie pasajul tocmai citit. *Anámnesis* este teoria gândită de Platon pentru a ieşi din aporia în care-l ţinuse blocat maieutica, potrivit căreia numai *unele suflete* poartă rodul adevărului, pe când, în cazul lui Platon, reamintirea implica faptul că *toate sufletele* au acest rod, în virtutea faptului că sunt suflete (chiar şi cele ale sclavilor; cf., de exemplu, *Menon* unde pentru demonstrarea teoriei reamintirii, întrebările sunt puse chiar unui sclav). În rest, confirmarea fără putinţă de tăgadă a tezei că doctrina maieuticii ca *artă de moşire a sufletului pentru a-l face să nască adevărul* este autentică, o găsim la Aristofan în *Norii* (vv. 135-137), al cărui limbaj folosit la portretizarea lui Socrate corespunde celui folosit de Platon în *Theaitetos*.

5. Socrate – un întemeietor al logicii?

Afirmația că Socrate este *creatorul sau descoperitorul conceptului* și, în consecință, al logicii occidentale, a fost multă vreme un loc comun în cărțile de istorie a filosofiei. Elementele descoperite treptat în cursul expunerii noastre și pasajele din dialogurile lui Platon folosite la ilustrarea metodei socratice a ironiei ar constitui deja în sine dovezi suficiente pentru a susține plauzibilitatea acestei afirmații. Metoda socratică a dialogului are, de fapt, un scop etico-pedagogic, dacă nu chiar unul de-a dreptul religios (dat fiind că Socrate spune că o pune în practică *la porunca Zeului*), dar nu se poate nega nici faptul că ea are și o valență logică aparte, căreia însă acesta nu-i acordă întâietate. Dar pentru că această interpretare a lui Socrate ca descoperitor al conceptului a fost răspândită de interpreți cu autoritate în domeniu, s-a ajuns imediat a i se da crezare, fiind preluată ca atare și de manuale. De aceea, este necesar să o supunem unui examen critic și să-i demonstrăm netemeinicia.

Deja Schleiermacher văzuse în gândirea socratică primele semne ale apariției ideii de știință și nașterea primelor forme de știință.[17] Iar Zeller a dat acestei interpretări o formă mai șlefuită, scriind că „ideea de știință este cea care a stat la baza filosofiei lui Socrate"[18], în sensul că acesta nu numai că a practicat științele la fel ca ceilalți filosofi, ci a fost și primul care a ajuns la ideea de știință ca atare și la condițiile sau mijloacele de atingere a ei. Condiția de îndeplinit în transmiterea științei ar putea fi rezumată cam așa: nu avem cum să

[17] F. Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, în *Sämmtliche Werke*, III, 2, pp. 287-308.
[18] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 106.

afirmăm ceva despre un obiect până nu vom fi ajuns să-i cunoaştem *conceptual*, esenţa universală şi permanentă. În consecinţă, procedeul folosit de Socrate pentru dobândirea conceptului ar fi fost *inducţia*, adică trecerea logică de la particular la general.

De aici au pornit mai apoi toţi acei interpreţi care, exagerând, au făcut din Socrate întemeietorul culturii raţionaliste şi părintele raţionalismului modern.

Or, sursa de inspiraţie a acestor interpreţi care văd în Socrate pe descoperitorul conceptului şi al logicii occidentale se găseşte în nişte pasaje din *Metafizica* lui Aristotel, pe care considerăm că ar fi bine să le redăm în cele ce urmează:

> Socrate se ocupa cu probleme etice, dar deloc cu întreaga natură; totuşi, în cadrul acestor probleme, el căuta *universalul* şi, primul, şi-a îndreptat mintea către *problema definiţiei*. Or, Platon a acceptat învăţătura socratică datorită acestui gen de probleme, dar a considerat că definiţiile se referă la o altă realitate [şi anume că toate lucrurile din lumea sensibilă sunt într-o continuă curgere, *n.a.*] decât cea sensibilă. Căci – credea el – este cu neputinţă să dai o definiţie generală unei realităţi senzoriale, ce se modifică neîncetat. Platon a numit acea altă realitate Forme ‹ ἰδέαι, εἴδη ›. Cât despre realităţile senzoriale, acestea, în totalitatea lor, sunt concepute de el ca situate alături de Forme [...].[19]

Şi:

> Socrate în mod adecvat cerceta esenţa. Într-adevăr, el încerca să construiască silogisme, or, principiul silogismului

[19] Aristotel, *Metafizica*, A 6, 987 b 1 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 64]

> este esența [...] Rămân însă două realizări ce i se pot în mod justificat atribui lui Socrate: *raționamentele inductive* și *definiția universală*. Ambele constituie principiul științei.[20]

Și, în sfârșit:

> Această concluzie a fost obținută [...] de către Socrate din pricina problemei definiției. Totuși, Socrate nu a separat universaliile de lucrurile individuale.[21]

Cercetările făcute în ultimele decenii au arătat foarte bine că, de fapt, cu Aristotel trebuie să fim extrem de precauți când vine vorba să-l folosim ca sursă istorică, deoarece Stagiritul nu ne transmite atât gândirea autorilor despre care vorbește, cât îi interpretează și catalogheză în funcție de propriile-i categorii.[22] În pasajele citite mai sus, el spune două lucruri exacte și obiective, anume că Socrate s-a consacrat problemelor etice și că doctrina Ideilor aparține lui Platon, nu lui Socrate. Dar afirmația lui cum că Socrate ar fi descoperit raționamentele inductive și definiția universală *nu poate fi deloc adevărată*, pentru simplul motiv că asemenea descoperiri presupun existența unei serii întregi de categorii logice și metafizice (general-particular, esență-concept, deducție-inducție), pe care nu doar Socrate, dar nici măcar Platon, cel din prima perioadă, nu le avea la îndemână. Abia de la dialogul *Republica* încolo vor începe ele să prindă treptat contur, deși, ca să fim mai exacți, numai odată cu Aristotel vor lua forma acelor figuri logice pe

---

[20] Aristotel, *Metafizica*, M 4, 1078 b 23-30. [trad. rom. p. 418]
[21] Aristotel, *Metafizica*, M 9, 1086 b 2 sqq. [trad. rom. p. 438]
[22] A se vedea, în acest sens, comentariul nostru la cartea A a *Metafizicii* lui Aristotel, *passim*.

care ulterior acesta le va pune în seama lui Socrate, pe nedrept însă.

În întrebarea „ce este?", pe care Socrate o pune cu insistență interlocutorilor săi, după cum recunosc și studiile de specialitate, „nu era cuprinsă deloc cunoașterea teoretică a esenței logice a conceptului universal".[23] De fapt, atunci când se folosea de ea, *Socrate dorea să pună în mișcare întreg procesul maieutico-ironic, fără a ține neapărat să ajungă la niște definiții logice.* El doar a deschis calea care trebuia să ducă la descoperirea conceptului și a definiției (de fapt, mai întâi a esenței, a *eidos*-ului platonician). În acest sens a și imprimat principala direcție de mers, fără a fi stabilit însă structura conceptului și a definiției, deoarece îi lipseau instrumentele necesare acestui scop, care – după cum am spus deja – vor fi descoperite ulterior.

Aceeași observație este valabilă și în cazul inducției. Desigur că Socrate s-a folosit des de ea, purtându-și interlocutorul în mod constant de la cazuri particulare la cazul general, prin apelul la exemple și analogii, dar nu a delimitat-o teoretic și, drept urmare, nu a teoretizat-o la nivelul reflecției. În rest, sintagma „raționamente inductive" nu numai că nu este socratică, dar nici măcar platoniciană; ea este tipic aristotelică, presupunând achiziții în domeniu așa cum fuseseră ele definite în *Analitice.*

Așadar, trebuie să tragem concluzia că Aristotel, ca un pur teoretician ce era, a căzut în capcana perspectivismului istoric, pretinzând că ar fi regăsit la Socrate ceva ce, de fapt, descoperise el însuși. Iar cercetătorii moderni, în frunte cu Zeller, s-au bazat pe spusele lui, motiv pentru care au căzut în aceeași capcană a perspectivismului. Și cum Zeller a fost sursa imediată de inspirație pentru autorii de manuale

[23] Jaeger, *Paideia*, II, p. 170.

moderne, teza – prin însuşi faptul de a fi fost reluată – a devenit o *communis opinio*. Abia ultimele cercetări în domeniu, susţinute de rigurozitatea şi acurateţea investigaţiilor istoriografice moderne, i-au demonstrat netemeinicia.

Foarte apropiate de adevărul istoric, însă, par a fi afirmaţiile ce se pot citi în următoarele pasaje luate din Xenofon:

> Voi încerca să arăt în cele ce urmează şi felul cum Socrate îşi îndruma discipolii în arta dialogării. Socrate gândea că cine cunoaşte *lucrurile în amănunţime* le poate explica şi altora şi că nu-i de mirare că cine le ignoră se înşeală pe sine şi-i înşeală pe alţii. Aşa se face că el nu înceta niciodată să analizeze lucrurile împreună cu discipolii săi.[24]

În acest fel, susţinea Socrate, ar putea oamenii să-şi câştige faima şi fericirea dorită şi să poarte cu folos şi succes discuţii cu semenii lor. Căci „discuţia" [dialectica, *n.t.*] de aici provine de la faptul că oamenii se întrunesc, se sfătuiesc în public, ţinând seama, în primul rând, de aceea că „dialogul" trebuie purtat respectând regulile şi menirea lui.[25]

> De câte ori el îşi expunea părerile, ţinea seama de *punctul de vedere în general admis*, fiindcă înţelegea că în acest chip argumentele lui sunt mai întemeiate. În majoritatea cazurilor, de care-mi amintesc, el reuşea să-i convingă pe auditori de justeţea argumentelor sale. Şi Homer, menţiona Socrate, zicea despre Ulise că ar fi fost un vorbitor sigur pe sine. Prin aceasta Homer voia să spună că Ulise era în stare

---

[24] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 6, 1. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 123]

[25] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 5, 12. [trad. rom. p. 123]

să-şi întemeieze argumentele pe ceea ce era ştiut şi recunoscut de toată lumea.[26]

Or, niciunul din cele trei criterii logice care se desprind din aceste fragmente nu sună suspect sau conţine urme ale vreunei doctrine posterioare socratismului, ci, dimpotrivă, toate sunt confirmate de dialogurile lui Platon, unde se vede la modul concret cum le punea în aplicare Socrate.

a) Socrate căuta acel „ce este?" al lucrurilor dar, de obicei, proceda altcumva. Aşa este, lucrurile stăteau întocmai; dar asta nu înseamnă nicidecum că el ar fi descoperit natura ontologică a esenţei sau, cum spune Aristotel, natura logică a *definiţiei universale* (a conceptului). Nu înseamnă nici măcar faptul că Socrate ar fi ştiut cum să găsească şi să indice acel „ce este?", dat fiind că scopul metodei era de a convinge; *in primis et ante omnia* intenţia lui Socrate era examinarea sufletului (*psyché*) interlocutorului.

b) Socrate învăţa că dialectica lucrează cu „împărţirea" sau „clasificarea pe genuri". Şi aceasta este sau măcar poate fi adevărat (cu condiţia ca termenul „gen" să nu fie luat în sens neoplatonic sau aristotelic), din moment ce clasificarea pe genuri face parte din procedeul care urmăreşte să stabilească „ce este" un lucru.

c) Când dorea să rezolve o problemă, Socrate pornea de la discutarea ei pe baza unor argumente recunoscute de toată lumea (chiar dacă nu neapărat împărtăşite şi de Socrate) iar de aici începea apoi să tragă propriile concluzii. Situaţia este foarte bine înfăţişată în dialogurile lui Platon. Exemplul cel mai grăitor este *Protagoras*, în care Socrate, aşa cum am arătat deja, pentru a putea demonstra că *virtutea este o cunoaştere*

[26] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 6, 15. [trad. rom. p. 127]

pleacă de la argumentul recunoscut de toţi, şi anume că binele şi plăcutul coincid (chiar dacă el personal nu împărtăşea această idee). De aici trage o serie de concluzii pentru care este întotdeauna atent să obţină asentimentul ascultătorilor, ajungând astfel să-şi susţină propria teză.

În cazul lui Socrate, felul acesta de a proceda se explică numai dacă avem clar în minte funcţia persuasivă a dialecticii sale. Argumentul este valabil în cazul tuturor stratagemelor sale, vădit meşteşugite, pe care le regăsim mai ales în primele dialoguri ale lui Platon şi care nu pot fi interpretate corect decât din acest punct de vedere.[27]

În concluzie, Socrate s-a priceput într-ale logicii, dar nu a elaborat o logică la nivel teoretic. În dialectica lui găsim germenii care mai târziu vor da roadele a ceea ce astăzi numim logică; dar descoperirile sale logice nu au fost formulate cu bună ştiinţă.

Pe baza acestei interpretări putem să explicăm diferitele luări de poziţie ale discipolilor lui Socrate şi să înţelegem căile opuse pe care o apucaseră şcolile socratice. Unii, fixându-şi interesul doar asupra scopurilor etice ale metodei socratice au omis orice fel de aprofundare logică şi au respins încercările celor care porniseră în această direcţie. Platon a fost cel care a făcut să rodească germenii logico-metafizici ai dialecticii lui Socrate, ajungând până acolo încât a elaborat un impresionant sistem speculativ. Iar Eucleides şi şcoala din Megara au insistat în cadrul dialecticii socratice pe acel aspect care-şi găseşte finalitatea în eristică, după cum vom avea ocazia să vedem.

---

[27] Punct foarte bine explicat de către Maier, căruia însă îi alăturăm observaţiile noastre amintite mai sus, la nota 2.

V. APORII ŞI LIMITE STRUCTURALE ÎN CADRUL DOCTRINEI SOCRATICE

Încheiem cu o examinare a principalelor aporii şi limite structurale din cadrul filosofiei socratice, reluând o serie de observaţii făcute deja şi dezvoltând altele noi, menite a ne ajuta să înţelegem mai bine dezvoltarea ulterioară a gândirii greceşti.

Am văzut că metoda ironico-maieutică, protreptica, întreaga linie directoare a gândirii lui Socrate, căutările sale, toate acestea se rotesc în jurul unei singure axe: sufletul aşa cum era el înţeles de către filosoful nostru. Dar Socrate nu a ştiut să determine natura sufletului, ci s-a limitat doar la a-l defini într-o manieră, am zice noi astăzi, pur operativă. Avem în acest sens lămuririle lui Taylor (care-şi dezminte astfel, în folosul adevărului, teza generală că aproape tot ceea ce zice Platon vine de la Socrate)[1]: „[Socrate] nu ne spune nimic despre *ce este* sufletul decât că este acel ceva „care este în noi, indiferent ce anume, potrivit căruia suntem numiţi înţelepţi sau nebuni, buni sau răi" şi care nu poate fi perceput de niciun simţ. Nu este nici doctrina despre „facultăţile" sufletului, nici doctrina despre „substanţa" sa. Ideea e că „rolul" sau „funcţia" acestui compus divin al omului este doar de *a cunoaşte*, de a percepe lucrurile în realitatea lor şi, drept urmare, de a cunoaşte binele şi răul, de *a îndruma* sau de *a stăpâni* actele săvârşite de om astfel încât acestea să ducă la o viaţă în care răul să fie evitat iar binele căutat şi aflat."[2] Cel

[1] Cf. mai sus, nota 20 de la capitolul II, *Etica socratică*.
[2] Taylor, *Socrate*, p. 103.

mult Socrate a ajuns să afirme că sufletul, mai mult decât orice alt lucru, participă la natura divinului; dar apoi nu a mai ştiut să spună ce este divinul. În determinarea conceptului de suflet, Socrate ar fi trebuit să se folosească de concepte ontologice, pe care însă nu le avea la dispoziţie. Prin urmare, e firesc ca *din punct de vedere filosofic* să nu fi putut demonstra nemurirea sufletului. Cineva (după cum am arătat deja) a ajuns chiar să se gândească la faptul că Socrate ar fi pus la îndoială nemurirea sufletului şi a lumii de dincolo. Dar cele citite în *Apărarea lui Socrate* nu sugerează aşa ceva, ci doar demonstrează că în ambele cazuri el nu avea instrumentele pentru a rezolva cu certitudine această problemă. Totul ne face să credem că trebuie să i se fi părut mai credibilă teza nemuririi sufletului.

În *construirea* unei asemenea teze, Socrate ar fi trebuit, ca şi în cazul determinării speculative a naturii sufletului, să dobândească o serie de categorii metafizice fără de care „grija sa faţă de suflet" n-ar mai fi putut avea acel sens pe care i-l dăduse. Astfel, dintre socratici, care nu dobândiseră aceste categorii, unii au tras în jos mesajul lui Socrate, iar alţii l-au îndreptat în altă direcţie, răstălmăcindu-l în câteva puncte esenţiale. Platon, în schimb, care va dobândi aceste categorii metafizice, va confirma şi va explica valenţele cele mai autentice ale respectivului mesaj.

O observaţie analogă trebuie făcută şi cu privire la modul cum concepea Socrate Zeul şi Divinitatea. O parte importantă a gândirii sale îşi are originea în doctrina predicată de filosofii naturii, pe care a golit-o de influenţe fiziciste fără să fi ştiut însă a-i da o fundamentare ulterioară, iar în efortul de a argumenta ceva se mulţumea pur şi simplu cu intuiţiile şi analogiile. Aşa cum de la lucrările sufletului se trece la suflet ca inteligenţă, tot astfel de la lucrările Zeului se

trece la Zeu ca inteligenţă şi providenţă. Dar simpla depăşire a acestor analogii, ar fi presupus dobândirea unor categorii din domeniul ontologiei inteligibilului.

Aceeaşi limită structurală se poate observa şi în teleologia socratică. În conceperea scopului universal, Socrate s-a inspirat, probabil, din gândirea lui Diogene din Apollonia, şi de aceea nu are la bază o concepţie determinată despre *physis*, nici nu ştie să-şi caute o altă bază teoretică. El ajunge doar să identifice *binele* cu scopul: „[...] toate se judecă după utilitatea ce o au; sunt bune şi frumoase dacă ne sunt folositoare, sunt rele şi urâte, în caz contrar."[3] Dar şi în acest caz ajunge la un nivel empiric şi intuitiv: dovezile aduse în sprijinul tezei sale nu merg dincolo de exemple şi analogii. Va fi sarcina lui Platon cu a sa „a doua navigare" sau cu a sa teorie a Ideilor, şi a lui Aristotel cu a sa doctrină metafizică a celor patru cauze să dea un fundament ontologic teleologiei intuitive a lui Socrate.

Despre aporiile intelectualismului socratic am vorbit deja sporadic. Aici trebuie doar să completăm ceea ce s-a spus până acum, remarcând aporiile ulterioare implicite în doctrina virtuţii-cunoaştere. E clar că la Socrate *cunoaşterea* nu este ceva gol, după cum susţinuse cineva, dat fiind faptul că are ca obiect *sufletul* şi grija datorată lui, dar şi faptul că *sufletului* i se poate purta de grijă şi *despuindu-l pur şi simplu de iluziile cunoaşterii şi forţându-l să recunoască deschis că nu ştie nimic.* Pe de altă parte, însă, este sigur că discursul socratic ne dă, la un moment dat, senzaţia că scapă sau cel puţin rămâne blocat în mijlocul drumului. În plus, este la fel de sigur că, aşa cum era formulat, discursul socratic avea sens doar dacă era rostit de către Socrate, susţinut de forţa uimitoare a personalităţii sale.

---

[3] Xenofon, *Memorabilia*, III, 8, 7. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 80]

Vrând nevrând, pe buzele discipolilor săi, respectivul discurs fie se reducea ca urmare a sacrificării unor chestiuni de fond al căror purtător totuşi era, fie se dilata ca urmare a aprofundării unor chestiuni care într-un final au şi dus la întemeierea lor metafizică. Împotriva simplificărilor operate de şcolile micilor socratici, tot Platon va fi cel care va căuta să dea un conţinut precis cunoaşterii, fixându-i, mai întâi generic, obiectul suprem în bine, iar apoi încercând să dea acestui bine o statură ontologică, prin acelaşi apel la „cea de-a doua navigare".

Până şi încrederea nelimitată a lui Socrate în cunoaştere, în *logos* în general (nu doar în conţinutul său particular) este puternic zguduită mai ales datorită rezultatelor problematice ale maieuticii. *Logos*-ul socratic, la o ultimă analiză, nu este în măsură să moşească orice suflet, ci *doar pe acelea cu rod*. Este o mărturie cu consecinţe variate, pe care însă Socrate nu ştie şi nu le poate explica: *logos*-ul şi instrumentul dialogului pe care se bazează acesta în întregime nu sunt de ajuns pentru a produce, sau măcar pentru *a ajuta sufletul să recunoască adevărul şi a-l face să trăiască în adevăr*. Mulţi au întors spatele acestui logos: pentru că nu-i purtau „rodul", spune filosoful nostru. Dar, atunci, cine face sufletul să rodească, cine-l face să fie cu rod? Este o întrebare pe care Socrate nu şi-a pus-o şi căreia oricum nu ar fi avut cum să-i dea un răspuns. În plus, să nu uităm că sursa acestei dificultăţi e de găsit în persoana celui care ne prezintă comportamentul omului care vede şi ştie ce este binele, dar cu toate acestea alege răul. Chiar dacă pusă în această formă, Socrate a crezut că poate trece peste dificultate folosindu-se de intelectualismul său; de aceea a formulat-o altfel, însă nu a ştiut cum să treacă peste ea şi a ocolit-o făcând apel la imaginea rodului, frumoasă, ce-i drept, dar deloc lămuritoare. Şi de data aceasta va cădea pe

umerii lui Platon sarcina de a căuta să meargă mai departe. Dar vom vedea că nici măcar el nu va ieşi pe deplin biruitor din ea: între a cunoaşte binele şi a-l dori, adică a face din el parte a vieţii tale şi, ca să zicem aşa, a-l asimila, este un salt calitativ; acest salt presupune posibilitatea alegerii, adică a libertăţii, care din punct de vedere structural nu se lasă circumscrisă de termeni precum cunoaştere şi înţelepciune. Avem de-a face aici cu existenţa misterului, a celui mai adânc mister al omului, care poate opta fie pentru acceptarea adevărului, fie pentru respingerea lui absurdă. *Posibilitatea de a întoarce spatele adevărului* – iată în ce a refuzat Socrate să creadă.

Lăsând acum la o parte aporiile de fond ale dialecticii (am vorbit mai sus despre ea şi am arătat că, deşi purta în sine germenii unor viitoare descoperiri de mare însemnătate, suferea de o ambiguitate elementară, care o predispunea unor răstălmăciri de tipul eristicii sau al logicii ştiinţifice), să ne întoarcem la aporia de fond existentă în mesajul lui Socrate şi, prin urmare, în scopul ultim al existenţei sale.

Filosoful nostru şi-a susţinut valabilitatea mesajului *în primul rând în faţa atenienilor*, afirmând că se adresează numai lor. Prin aceasta, Socrate şi-a închis mesajul în cadrul strâmt al *polis*-ului: repetăm, nu al *polis*-ului în general, ci al acelui *polis* numit Atena. Aşadar, *mesajul său nu se vrea unul adresat lumii greceşti, şi cu atât mai puţin restului lumii*. Evident că în privinţa aceasta Socrate a fost condiţionat de structurile socio-culturale ale momentului, până-ntr-acolo încât nu şi-a dat seama că mesajul său se adresa la fel de bine şi celor din afara zidurilor Atenei, şi celor de dincolo de frontierele *polis*-ului grecesc, în sens cosmopolit. Faptul de a fi fixat esenţa omului în *psyché*, în *logos*, de a fi ancorat *logos*-ul în *enkráteia*, în *libertate* şi în *autarhie* ducea, în mod logic, la

distincția *cetățean* al unui *polis* / *individ* în general, precum și la proclamarea *autonomiei individului*. Dar această concluzie va fi explicată, parțial, de către micii socratici, și deplin, de către filosofii epocii elenistice.

Lui Socrate i s-ar potrivi numele de Hermes bifrons (Hermes cu două chipuri, *n.t.*), căci, pe de o parte neștiința sa pare a duce la negarea științei, iar pe de altă parte pare a fi calea de acces spre o știință superioară, autentică; pe de o parte mesajul său poate fi citit ca o persuasiune morală în cel mai înalt grad, pe de altă parte ca o deschidere spre acea „a doua navigare" platoniciană; pe de o parte dialectica lui pare o sofistică și o eristică, pe de altă parte pare o întemeiere a logicii științifice; pe de o parte mesajul său pare a fi menit doar *polis*-ului atenian, pe de altă parte se deschide, în dimensiuni cosmopolite, lumii întregi.

De fapt, unul din chipurile lui Hermes bifrons este al micilor socratici, iar celălalt opus este al lui Platon. Iar între cele două interpretări se plasează diferențiator „a doua navigare" platoniciană. Mai înainte însă de a vorbi despre această „a doua navigare" care marchează o piatră de hotar în speculația antică trebuie să discutăm despre școlile micilor socratici, care nu numai să se situează de partea cealaltă a orizontului descoperirilor socratice, dar și pierd o serie de cuceriri ale acestuia.

SECȚIUNEA A PATRA

MICII SOCRATICI

πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε· καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν ...

Vor fi mai mulţi cei care vă vor cere socoteală, şi anume aceia pe care acum îi ţineam eu în loc, însă voi nu v-aţi dat seama; şi vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri.

Platon, *Apărarea lui Socrate*, 39 c-d

I. CERCUL DISCIPOLILOR LUI SOCRATE ŞI ŞCOLILE MICILOR SOCRATICI

În *Apărarea lui Socrate* Platon îl face pe acesta să rostească în faţa judecătorilor ce l-au osândit, un discurs (amintit până acum încă de câteva ori) care, în momentul procesului se dorea a fi o profeţie, dar în timpul când scria Platon era deja o realitate. Iată respectivul pasaj în întregime:

> Iar acum vreau să vă prorocesc vouă, celor care m-aţi osândit; căci mă aflu într-adevăr în clipa în care oamenii obişnuiesc să prorocească, şi anume atunci când se află în faţa morţii. Vă spun deci vouă, oameni, care mă trimiteţi la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decât aceea la care m-aţi osândit pe mine. Pentru că acum voi aţi săvârşit aceasta în nădejdea că nu va mai trebui să daţi socoteală de viaţa voastră. Se va întâmpla însă cu totul altfel, v-o spun. Vor fi mai mulţi cei care vă vor cere socoteală, şi anume aceia pe care acum îi ţineam eu în loc, însă voi nu v-aţi dat seama; şi vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri, şi cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiţi aşadar că, ucigând oameni, veţi opri pe cineva să vă mustre că nu trăiţi drept, atunci nu judecaţi bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putinţă şi nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi şi cea mai frumoasă şi cea mai uşoară, nu a-i pedepsi pe alţii, ci a-ţi da toată silinţa să fii cât mai bun tu însuţi. Prorocind aşadar acestea, îi părăsesc pe cei care m-au osândit.[1]

---

[1] Platon, *Apărarea lui Socrate*, 39 c-e. [trad. rom. de Francesca Băltăceanu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974 p. 41] Toate mărturiile

Discipolii lui Socrate au continuat lucrarea începută de acesta, supunând *examenului* viața oamenilor și *respingându-le* opiniile greșite. Mulți la număr și curajoși, ei au ajuns ca prin doctrinele profesate să răstoarne schemele morale tradiționale de care se agățaseră acuzatorii lui Socrate. Adevărul este că niciun filosof de dinainte și de după Socrate nu a avut șansa de a fi maestrul atâtor discipoli direcți, cu preocupări atât de diferite și numeroase.

Încă din antichitate, doxografii și-au dat seama de acest lucru și, ca atare, au legat de numele lui Socrate toate școlile filosofice de după el, inclusiv cele din perioada elenistică.[2] Vom vedea că afirmațiile acestea, în esență, sunt adevărate și că, într-o anumită măsură, Socrate a fost părintele până și al epicureismului și al stoicismului (până la un punct chiar și al scepticismului de factură pyrrhoniană); pe de altă parte, însă, aceasta s-a întâmplat ca urmare a unei serii complexe de fenomene și, deci, *prin mediere*. Așadar, chiar dacă am face abstracție de influențele mediate ale doctrinei socratice, tot rămâne adevărat ceea ce am spus mai sus: Socrate a fost mereu înconjurat de oameni cu mintea ascuțită și în multe privințe ieșiți din comun.

Din lunga serie de prieteni ai lui Socrate, Diogenes Laertios[3] ni-i prezintă doar pe șapte ca fiind cei mai însemnați și mai cunoscuți: Xenofon, Aischines, Antistene, Aristip, Eucleides, Phaidon și cel mai mare dintre ei: Platon. Dacă nu-i punem la socoteală pe Xenofon și Aischines, care

---

și fragmentele legate de micii socratici au fost strânse într-o ediție excelentă de către G. Giannantoni: *Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983-1985, în parteneriat cu editura Bibliopolis di Napoli. Vom face o referire constantă și sistematică la ea.

[2] Cf. Diogenes Laertios, I, 18 (= Giannantoni, I 6).

[3] Cf. Diogenes Laertios, II, 47 (= Giannantoni, I 5).

filosofic vorbind nu prea au avut o minte ascuţită (primul a fost mai ales un istoric, iar al doilea un om de litere), toţi ceilalţi cinci au fost întemeietori de şcoli filosofice.

Rostul şi importanţa fiecăreia din aceste cinci şcoli sunt foarte diferite, după cum foarte diferite sunt şi soluţiile propuse de ele, precum vom avea ocazia să vedem. Oricum, fiecare dintre întemeietorii aceştia trebuie să se fi simţit un adevărat moştenitor al lui Socrate (dacă nu chiar singurul adevărat). Ataşamentul ieşit din comun al fiecăruia dintre discipoli pentru maestrul lor îl cunoaştem foarte bine; istoria raporturilor lor cu Socrate (fie la începutul, fie în timpul relaţiei) are în sine ceva excepţional.

Iată, spre exemplu, ce ni se spune despre Xenofon:

> Xenofon era fiul lui Gryllos, cetăţean atenian şi aparţinea districtului Erchia; era modest şi arătos la culme. Povestea spune că Socrate l-a întâlnit pe o uliţă îngustă şi punându-i bâtul în faţă ca să-l oprească din drum, l-a întrebat unde se vinde tot felul de hrană. După ce primi răspunsul, îi puse o altă întrebare: „Unde devin oamenii mai buni şi mai demni de cinste?" Xenofon nu putu răspunde. „Atunci urmează-mă – îi spuse Socrate – şi vei afla". Din acel moment deveni elevul lui Socrate. A fost şi cel dintâi care a luat însemnări şi care a dat lumii convorbirile lui Socrate, sub titlul de *Amintiri*. Mai mult încă, a fost cel dintâi dintre filosofi care a scris o carte de istoric.[4]

Despre Aischines ni se relatează această istorioară minunată referitoare la ataşamentul total al acestuia faţă de persoana lui Socrate.

---

[4] Diogenes Laertios, II, 48. [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, pp. 104-105]

> Lui Aischines, care spuse: „Sunt un om sărac, n-am nimic de dat, dar mă dau pe mine însumi", Socrate îi răspunse: „Cum asta, nu vezi că-mi faci cel mai mare dar din toate?"[5]

Despre Antistene ni se spune că, întemeindu-şi şi el o şcoală proprie, când mai apoi a intrat în legătură cu Socrate

> a tras aşa de mult folos din învăţătura acestuia, încât sfătuia chiar pe proprii lui discipoli ca, împreună cu el, să devină elevii lui Socrate.[6]

Iar ca întărire a acestei afirmaţii, mai avem una la fel de grăitoare:

> [Antistene] locuia la Pireu şi făcea, în fiecare zi, 40 de stadii pe jos până la Atena ca să-l audă pe Socrate.[7]

Despre Aristip ni se spune că, după ce auzise vorbindu-se de Socrate cu ocazia unor jocuri olimpice, a fost cuprins de o asemenea tulburare încât până şi corpul i-a resimţit efectele, care nu s-au potolit decât odată cu venirea sa la Atena din îndepărtata Cyrene şi intrarea în rândul celor care-l frecventau pe Socrate.[8]

Despre Eucleides din Megara ni se spune că pentru a-l putea asculta în continuare pe Socrate nu a şovăit să înfrunte pericolul morţii. Astfel, ca urmare a unei duşmănii izbucnite

---

[5] Diogenes Laertios, II, 34; cf. şi II, 60 [trad. rom. p. 101]
[6] Diogenes Laertios, VI, 2 [trad. rom. p. 194]
[7] *Ibidem.*
[8] Cf. Plutarh, *De curios.*, 2, p. 516 C (vom reda pasajul în întregime la capitolul despre Aristip).

între Atena şi Megara, atenienii au decretat pedeapsa cu moartea pentru orice megarian care ar fi intrat în cetatea lor. În ciuda acestui decret, Eucleides a continuat să meargă cu regularitate de la Megara la Atena, pe timp de noapte, îmbrăcat în veşminte femeieşti, spre a nu fi recunoscut.[9]

Despre legătura afectivă dintre Socrate şi Phaidon aflăm de la Platon în dialogul omonim, mai ales pe la mijlocul lui, în fragmentul, deja celebru, cunoscut sub numele de „pletele lui Phaidon".[10] Ştim că Socrate îl eliberase pe Phaidon, în mod neaşteptat, din lanţurile unei duble sclavii, materiale şi morale.[11]

---

[9] Cf. Aulus Gellius, *Noctes atticae*, VII, 10, 1-5 (= Döring, fr. 1 = Giannantoni, II A 2; cf. mai jos p. 273, nota 1).

[10] Iată respectivul fragment din *Phaidon* (89 a-c) [trad. rom. de Petru Creţia, *Platon. Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 38]:
„PHAIDON – Mă aflam, atunci, la dreapta lui [Socrate], aşezat pe un scăunel scund de lângă patul său, astfel că, aflându-se mai sus decât mine, a început să mă mângâie pe cap şi să-mi înmănuncheze în mâna lui, pe ceafă, părul (îi plăcea din când în când să glumească pe socoteala părului meu).
SOCRATE – Aşadar, Phaidon, mâine, după cât se pare, va trebui să-ţi tai pletele acestea frumoase [*scil.* în semn de doliu pentru moartea lui Socrate].
PHAIDON – Se pare că aşa va fi, Socrate.
SOCRATE – Ba nu, dacă o să vrei să-mi dai ascultare.
PHAIDON – Cum adică?
SOCRATE – Chiar astăzi o să ni-l tăiem, şi eu pe-al meu şi tu părul acesta, dacă nu vom izbuti să-i dăm argumentului nostru o nouă viaţă şi are să ne moară în mâini [...]". Iar la începutul dialogului, Platon îl face pe Phaidon să rostească aceste cuvinte: „Am să încerc să vă istorisesc pe îndelete cele întâmplate cu acel prilej. Căci fie că-i ascult pe alţii, fie că vorbesc eu însumi despre el, de fiecare dată simt, când mă întorc cu gândul la Socrate, cea mai mare bucurie." *Phaidon* (58 d) [trad. rom. p. 19] (= Giannantoni, III A 7).

[11] Cf. mai jos, nota 1, p. 285.

În fine, iată ce ne transmite Diogenes Laertios despre Platon:

> Se spune că Socrate a văzut în vis, pe genunchii săi, un pui de lebădă, căruia îi crescură deodată aripile şi zbură în sus după ce scoase un sunet puternic şi dulce. Ziua următoare, Platon i se prezentă ca discipol, iar Socrate recunoscu în el lebăda din vis.[12]

Şi mai încolo...

> Mai târziu, fiind gata să se prezinte la concurs cu o tragedie, ascultând pe Socrate vorbind în faţa teatrului lui Dionysos, îşi sorti poemele sale flăcărilor, cu cuvintele: *Hai, căci Platon de tine nevoie are, Hefaistos.* Din momentul acela, având vârsta de douăzeci de ani, se spune, el deveni elevul lui Socrate.[13]

Probabil că multe din aceste istorisiri sunt simple legende ori amplificări în manieră legendară; oricum, ele înfăţişează foarte bine temperamentele şi caracterele cu totul deosebite ale acestor personaje, după cum se va vedea după examenul analitic la care le vom supune. Desigur, îi vom lăsa la o parte pe Xenofon şi Aischines care, după cum ziceam mai sus, nu sunt filosofi în sensul propriu al cuvântului, ci subiecte de interes mai mult pentru istorie şi literatură decât pentru istoria filosofiei. Îi vom studia, în schimb, pe Antistene, Aristip, Eucleides, Phaidon şi şcolile lor, care vom vedea că din diferite motive ajung să constituie şcolile micilor socratici. În schimb,

---

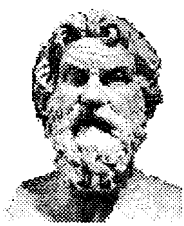
[12] Diogenes Laertios, III, 5. [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 129]

[13] *Ibidem.*

lui Platon îi vom dedica un volum întreg, deoarece el prezintă o importanţă deosebită în domeniul speculaţiei filosofice. Istorisirea cu puiul de lebădă care-şi ia zborul de la sânul lui Socrate pentru a-i cânta mai departe mesajul, vorbeşte de la sine, printr-o imagine splendidă, despre distanţa ce-l separă pe Platon de restul discipolilor lui Socrate.

II. ANTISTENE ŞI ÎNTEMEIEREA ŞCOLII CINICE

1. Raporturile lui Antistene cu Socrate



Antistene[1] a fost cu siguranţă o figură ce a ieşit în evidenţă în rândul „micilor" socratici. A ştiut să preia, să regândească şi să retrăiască până la ultima suflare, filtrându-l, un aspect fundamental al doctrinei socratice:

---

[1] Antistene s-a născut la Atena, dar nu era de origine pur ateniană: tatăl era atenian, dar mama se trăgea din Tracia. Aşadar, Antistene era pe jumătate barbar iar acest fapt – după cum vom vedea – constituie un element important în înţelegerea multora din luările sale de poziţie fie practice, fie teoretice (cf. Diogenes Laertios, VI, 1; II, 31; Seneca, *De const. sap.*, 18,5; Epifanie, *Adv. haeres.*, III, 26). Nu se cunosc nici data naşterii, nici data morţii; orice încercare de a i se stabili o cronologie s-a dovedit hazardată. Tot ce putem spune despre el e că a fost un războinic din ordinul cavalerilor şi că a trăit între secolele V – VI î.C. (cf. indicaţiile cronologice care pot fi extrase din lucrările lui Diodor din Sicilia, XV, 76; Eudocia, *Violarium*, XCVI, p. 56; Plutarh, *Vita Lyc.*, XXX). La început a fost discipolul lui Gorgias (Diogenes Laertios, VI, 1), fiindu-i familiară lumea sofiştilor (Xenofon, *Banchetul*, IV, 62 sq.). A devenit discipolul lui Socrate doar la o vârstă înaintată (de unde şi expresia muşcătoare a lui Platon de „bătrân întârziat la minte" [în *Sofistul*, 251 b]). Diogenes Laertios (VI, 15-18) îi atribuie lucrări de seamă, toate pierdute. Cele mai recente antologii cu fragmente din lucrările filosofului nostru au apărut sub îngrijirea lui F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese 1966 şi a lui G. Giannantoni în lucrarea deja citată mai sus (fragmentele privitoare la originea pe jumătate barbară a lui Antistene au fost numerotate de către Decleva Caizii ca frr. 122 A, 124, 122 C, 122 D, iar cele privitoare la cronologia sa ca frr. 140, 141, 171; celelalte fragmente citate de noi sunt redate ca frr. 125, 107, 1 = Giannantoni, V A 1, 3, 2, 1; I 3; V A 35, 10, 11, 13, 41).

este vorba despre un chip al lui Hermes bifrons ascuns sub înfățișarea lui Socrate, total opus celui descris de către Platon. Nu e de mirare că între Antistene şi Platon s-a creat în curând o stare de opoziție care, după unele mărturii, era chiar vecină cu dușmănia.[2]

La Socrate, Antistene a admirat mai ales capacitatea ieșită din comun a acestuia de a se stăpâni, tăria sufletului, neobișnuita rezistență la oboseală, capacitatea de a-şi fi suficient, într-un cuvânt: *totala sa libertate*. Drept urmare, el a înțeles socratismul ca un mesaj fundamental de libertate şi de eliberare; vom vedea că din această postură l-a şi predicat celorlalți.[3]

Şi-a însuşit doctrina lui Socrate referitoare la *suflet* (*psychê*) aducându-i o serie de concluzii proprii[4], ca achiziții care nu mai aveau nevoie de aprofundări ulterioare. A reafirmat tezele de însemnătate majoră ale intelectualismului socratic, lipsindu-le însă de nuanțe prin modul lor de abordare teoretică. Astfel, a reafirmat că „virtutea-i îndestulătoare ca să asigure fericirea"[5], „putea fi învățată"[6] şi „odată dobândită nu poate fi pierdută"[7], căci „este o armă care nu-ți

---

[2] Diogenes Laertios, VI, 7 (= Decleva Caizzi, frr. 151 şi 152 = Giannantoni, V A 27) ne transmite câteva anecdote din care reiese felul cum Antistene îl lua peste picior pe Platon pentru orgoliul său nemăsurat.

[3] Cf. § 2 şi documentația prezentată acolo.

[4] Cf., de exemplu, Decleva Caizzi, frr. 64, 84 B, 90, 117, 120 = Giannantoni, V A 163, 131, 107, 82, 83.

[5] Diogenes Laertios, VI, 11 (= Decleva Caizzi, frr. 70 şi 23 = Giannantoni, V A 134 şi 99). [trad. rom. p. 196]

[6] Diogenes Laertios, VI, 10 (= Decleva Caizzi, fr. 69 = Giannantoni, V A 134). [trad. rom. p. 196]

[7] Cf. mai sus nota 5.

poate fi luată".[8] Toate aceste teze presupun o identificare a virtuții cu cunoaşterea. Or, Antistene dă dovadă că a acceptat cu totul această identificare, după cum stau mărturie rândurile de mai jos:

> Înțelepciunea este cea mai sigură fortăreață, care nu se năruie niciodată, nici nu poate fi luată prin trădare.[9]

> Trebuie să ridicăm ziduri de apărare în propriile noastre raționamente de nezdruncinat.[10]

> Cei care vor să ajungă virtuoşi trebuie să-şi întărească trupurile cu exerciții fizice iar mintea cu raţionamente.[11]

Totodată, a redus importanța acestor afirmații susținând, într-o vreme că:

> Virtutea-i îndestulătoare ca să asigure fericirea, neavând nevoie de altceva decât de tăria lui Socrate.[12]

> Virtutea constă în fapte şi nu are nevoie nici de vorbă multă, nici de învățătură.[13]

---

[8] Diogenes Laertios, VI, 12 (= Decleva Caizzi, fr. 71 = Giannantoni, V A 134). [trad. rom. p. 196]
[9] Diogenes Laertios, VI, 13 (= Decleva Caizzi, fr. 88 = Giannantoni, V A 134). [trad. rom. p. 196]
[10] Diogenes Laertios, VI, 13 (= Decleva Caizzi, fr. 63 = Giannantoni, V A 134). [trad. rom. p. 196]
[11] Stobaios, *Anthol*., II, 31, 68 (= Decleva Caizzi, fr. 64 = Giannantoni, V A 163).
[12] Diogenes Laertios, VI, 11 (= Decleva Caizzi, fr. 70 = Giannantoni, V A 134). [trad. rom. p. 196]
[13] *Ibidem.*

În acest sens trebuie înţeleasă atitudinea negativă a lui Antistene faţă de ştiinţe. Însăşi aşa-numita „logică" antistenică nu are alt ţel decât să reducă la strictul necesar ceea ce trebuie cunoscut şi să nege necesitatea ori posibilitatea acelor dezvoltări logico-metafizice pe care le imprimase Platon doctrinei socratice.[14]

În opinia lui, ideile platoniciene sunt ceva absurd. Ni se spune că obişnuia să-i reproşeze lui Platon că ceea ce „văd eu este calul, nu ideea de cal".[15] Afirmaţie care vrea să zică următoarele: că ceea ce văd este detaliul empiric şi sensibil, nu universalul inteligibil (nu Ideea sau esenţa). În opinia lui, judecăţile ne arată „ce a fost sau ce este un lucru"[16], dar el înţelege într-un mod cu totul diferit de Platon acest „ce a fost sau ce este un lucru".[17] Lucrurile simple şi elementare le cunoaştem prin intermediul percepţiilor senzoriale dar ele nu au cum să ne ofere definiţii, ci cel mult descrieri care apelează la analogii. Dacă, de exemplu, am dori să explicăm ce este argintul, cuiva care n-a mai văzut în viaţa lui argint, i-am putea spune că e un metal „care seamănă cu cositorul".[18] În schimb, în cazul lucrurilor complexe, judecata de tip „ce este" constă în enumerarea unor elemente simple din care sunt alcătuite acestea.[19]

---

[14] Prin urmare, ar fi greşit să înţelegem logica şi gnoseologia lui Antistene ca fiind autonome sau ca situându-se în afara acestei polemici.

[15] Cf. Decleva Caizzi, frr. 50 A, 50 B, 50 C = Giannantoni, V A 149.

[16] Diogenes Laertios, VI, 3 (= Decleva Caizzi, fr. 45 = Giannantoni, V A 151).

[17] Sau, după cum vom vedea imediat, într-un mod empiric şi nominalist.

[18] Aristotel, *Metafizica*, H 3, 1043 b 4-32 (= Decleva Caizzi, fr. 44 A; cf. şi fr. 44 b = Giannantoni, V A 150).

[19] *Ibidem*. Cf. Reale, *Aristotele, I a Metafisica*, vol. II, tot comentariul la cartea H 3, mai ales notele 8-19 şi, în mod cu totul special, nota 19 (p. 28).

Prin urmare, motivele pentru care Antistene s-a apropiat de nominalism sunt clare. „Principiul educării – spunea el – stă în aflarea numelor".[20] Această insistenţă mai mult asupra numelor decât asupra esenţei însemna a da dreptate poziţiei sofiste (să ne aducem aminte mai ales de Prodicos) iar nu celei socratice.[21] Ca să exprimăm un lucru îi dăm un nume al său propriu; deci nu putem să-i mai dăm şi alte nume în afară de cel propriu. De exemplu, am putea zice că *omul este om*, sau că *bunul este bun*, dar nu şi că *omul este bun*.[22] Rezultatul este că orice posibilitate de a pune la un loc termeni diferiţi sau de a formula judecăţi care să nu fie *tautologice* cade din start, iar odată cu asta cade şi orice posibilitate de a construi o logică şi o ontologie de tip platonician.[23]

Pe scurt, pentru Antistene adevăratul chip al lui Socrate era doar acela descoperit de înţelepciunea ordonatoare a vieţii: mesajul lui Socrate era un mesaj cu precădere existenţial.

---

[20] Epictet, *Diatribe*, I, 17, 10 (= Decleva Caizzi, fr. 38 = Giannantoni, V A 160).

[21] Cf. Platon, *Cratylos*, 384 b; *Euthydemos*, 277 e sqq., unde gândirea lui Prodicos este înfăţişată aproape cu aceeaşi termeni (= Diels-Kranz, 84 A 11 şi A 16).

[22] Cf. Aristotel, *Metafizica*, Δ 29, 1024 b 26 sqq. (= Decleva Caizzi, fr. 47 A = Giannantoni, V A 152).

[23] Este foarte probabil ca Antistene să fi avut convingeri de tip *materialist* prin faptul că el considera că numai corporalul are existenţă iar în *Sofistul* 246 a-e se pare că Platon a luat la ţintă tocmai această poziţie a lui. Să nu uităm, însă, că este vorba doar despre un materialism naiv, profesat din motive polemice (împotriva lui Platon), la fel ca în cazul doctrinei sale logice.

2. Mesajul de libertate şi de eliberare

Răsturnarea din partea lui Socrate a tablei de valori se bazează pe descoperirea *sufletului* (*psychê*) ca esenţă a omului şi pe afirmaţia ce decurge de aici, că valorile supreme sunt valorile sufletului. Antistene s-a folosit de această răsturnare, cultivându-i mai ales aspectul distructiv, în raport cu valorile tradiţionale, şi sentimentul eliberării de tot ceea ce oamenii au considerat dintotdeauna bun şi indispensabil dorinţei noastre de fericire, dar care, de fapt, s-a dovedit a fi mai mult dăunător decât bun şi necesar fericirii. Secretul fericirii stă numai în noi, este în sufletul nostru, în *autosuficienţa* noastră, în faptul *de a nu depinde de lucruri şi de ceilalţi*; pe scurt, secretul fericirii stă în *faptul-de-a-nu-avea-nevoie-de-nimic* (τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι).

Iată cum descrie Xenofon această libertate a lui Antistene:

> – Dar, explică-ne şi tu, Antistene, interveni Socrate, cum se face că, fiind atât de strâmtorat, te mândreşti cu bogăţia ta?
>
> – Fiindcă socot, prieteni – răspunse acela – că *bogăţia şi sărăcia nu sunt în casele oamenilor, ci în sufletele lor.* Văd mulţi oameni bogaţi care se cred atât de săraci, încât nu se dau în lături să îndure tot felul de cazne şi primejdii, numai şi numai să-şi mărească bogăţiile. Ştiu şi fraţi, cărora le-au revenit părţi egale din moştenire, dar din aceştia unul are cât îi trebuie şi chiar mai mult, în timp ce al doilea este sărac de-a binelea. Cunosc şi unii tirani, care sunt atât de setoşi de averi, că săvârşesc fapte mai îngrozitoare decât cei aflaţi la mare ananghie. Lipsa îi împinge, e drept, pe unii să fure, pe alţii să prade case, pe alţii, în sfârşit, să facă comerţ cu oameni. Sunt şi unii stăpânitori care distrug gospodării

întregi, ucid mulţimi de oameni. Adeseori reduc la sclavie state întregi, numai ca să-şi satisfacă pofta de câştig. Mi-e milă, ce să spun, zău că mi-e foarte milă de aceşti oameni, pradă unei boli atât de păcătoase. Eu îi asemuiesc, pe bună dreptate, cred, cu unul care are mult şi mănâncă mult, dar nu se satură niciodată.

În ce mă priveşte, eu am atât de multe, încât mi-e greu şi mie să le mai ţin socoteala. Mereu îmi prisoseşte câte ceva, chiar atunci când mănânc de-mi potolesc foamea, când beau de-mi astâmpăr setea şi-mi pun veşminte pe mine ce ţin tot atât de cald ca şi cele ale lui Calias care-i putred de bogat. Iar când mă aflu acasă, zidurile îmi par veşminte călduroase, acoperişul o manta groasă, aşa că dorm protejat atât de bine că nici nu-mi vine să mă scol din pat. Dacă mă stăpâneşte câteodată vreo poftă amoroasă, mă mulţumesc cu ce-mi iese în cale şi femeile pe care le întâlnesc mă dezmiardă în tot felul, fiindcă nimeni nu binevoieşte să le dea vreo atenţie. Toate acestea simt că-mi dau asemenea satisfacţii, că nu mi-aş dori în niciun caz nimic mai mult. Chiar mi se pare că unele sunt exagerate.

Dar, continuă Antistene, *ceea ce socot că-i şi mai de preţ din averea mea este faptul că dacă mi s-ar lua şi puţinul ce-l am acum, nu m-aş da în lături să fac orice muncă, oricât de respingătoare, ca să-mi câştig hrana îndestulătoare.* Şi, mă rog, dacă îmi vine pofta să mă ospătez, nu cumpăr din piaţă delicatese, căci ele costă scump, ci mă folosesc de proviziile mele sufleteşti. Plăcerea e mai mare, dacă duc la gură bucăţele, atunci când am nevoie şi poftă de mâncare, decât dacă aş avea în faţă mâncăruri sau băuturi de cele scumpe, cum e vinul ăsta de Thasos pe care întâmplător îl văd aici şi-l beau, fără să-mi fie sete.

Pe lângă acestea, e *şi mai normal ca oamenii de bine să dea dovadă de cumpătare şi să se abţină de la cheltuieli şi averi exagerate. Cu cât te mulţumeşti cu ceea ce ai, cu atât râvneşti mai puţin la ceea ce are altul.* Cred că merită să fie reţinut şi faptul că o bogăţie

ca a mea mă face mai liber şi mai generos. Dovadă că Socrate, căruia i-o datorez, nici nu mi-o măsoară, nici nu mi-o cântăreşte, ci îmi dă atât cât pot eu să duc. Aşa am ajuns de nu invidiez pe nimeni; le pun în faţă prietenilor tot ce am şi împart cu cine doreşte din bogăţia sufletului meu.

Şi mai mă bucur de ceva, deosebit de preţios, *de răgazul pe care vedeţi că-l am ca să privesc ceea ce merită să fie privit, să ascult ceea ce merită să fie ascultat, şi, la ce ţin cel mai mult, să pot petrece zile în şir în tovărăşia lui Socrate.* Să adaug că şi acestuia nu-i spun nimic bogătaşii care-şi numără mereu banii, ci preferă să-şi petreacă timpul cu aceia care-i plac lui.[24]

Iar câteva rânduri mai încolo, acest ideal de libertate este numit în mod explicit cu sintagma a-nu-avea-nevoie-de-nimic.[25]

Să vedem cum foloseşte Epictet acest ideal antistenic în cheie neostoică:

Uite, aşa se câştigă libertatea. [Diogene], în schimb, spunea altceva: „De când Antistene m-a eliberat, nu am mai fost sclav". Cum l-a eliberat? Ascultă ce spune: „M-a învăţat ce era al meu şi ce nu. Bunurile nu sunt ale mele: părinţii, rudele, prietenii, faima, locurile obişnuite, tovărăşia altora, toate acestea sunt ale altuia. Dar atunci ce este al tău? Posibilitatea de a mă folosi de reprezentări. Ea m-a făcut să-mi dau seama că o am în deplină libertate, ferit de orice piedică sau constrângere: nimeni nu-mi poate sta în cale, nimeni nu mă poate obliga să-mi folosesc reprezentările altfel decât doresc. Cine are, aşadar, putere asupra mea? Filip sau Alexandru, Perdicas sau Marele Rege? Şi dacă da, cum?

---

[24] Xenofon, *Banchetul*, IV, 34 sqq. (= Decleva Caizzi, fr. 117 = Giannantoni, V A 82). [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, Ed. Univers, 1987, pp. 214-215]

[25] Cf. Xenofon, *Banchetul*, IV, 45.

> Cine se lasă condus de om, trebuie mai întâi să se lase condus de lucruri". Aşadar, cine nu se lasă biruit nici de plăceri, nici de osteneli, nici de faimă, nici de bogăţie, şi poate să treacă de toate acestea oricând doreşte, aruncând oricui, în faţă, întreg trupul său josnic, mai poate el oare să fie sclav? Cui îi mai este el supus?[26]

Cele două fragmente citite mai sus reprezintă două modele opuse de a-l înţelege pe Antistene: primul îi micşorează conturul în sens moderat, aproape conservator (în felul lui Xenofon de a vedea lucrurile), al doilea îi măreşte conturul în sens radical (în felul lui Diogene de a vedea lucrurile) şi cu amplificările ulterioare venite dinspre neostoicismul lui Epictet. Cu toate acestea, sau poate, tocmai datorită lor, ele se îmbină armonios şi se corectează reciproc.

Să vedem acum, la modul concret, ce înfăţişare dă Antistene acestei libertăţi.

3. Eliberarea de pofte şi plăceri

Fragmentul lui Xenofon vorbeşte despre eliberarea de oameni şi lucruri (bogăţiile şi prietenii sunt *în suflet!*), în timp ce Epictet vorbeşte despre eliberarea totală de plăcere şi, deci, de pofte. În privinţa aceasta, Antistene merge mai departe decât Socrate, fiind mult mai radical.

Socrate nu a considerat plăcerea *un rău*, după cum nu a considerat-o nici *un bine*: totul depinde de modul cum o folosim. Antistene, însă, aşa cum aflăm din numeroase surse,

[26] Epictet, *Diatribe*, III, 24, 67-72 (fragment citat parţial în antologia lui Decleva Caizzi, fr. 118; cf. Giannantoni V B 290).

a condamnat *foarte categoric orice tip de plăcere*, considerând-o un rău în sine. Cu o energie ieşită din comun, spunea că:

> Aş prefera să fiu mai curând nebun decât supus plăcerii.[27]

Iar împotriva plăcerii sexuale tuna şi fulgera, folosind în combaterea ei o imagine desacralizantă şi aproape blasfemiatoare (pentru un grec):

> Dac-aş avea-o în puterea mea pe Afrodita, aş fulgera-o![28]

De ce toată această luptă împotriva plăcerii? Pentru că, în clipa în care o căutăm cu orice preţ, ea ne târăşte în sclavie, făcându-ne dependenţi de obiectul de unde se trage. Concret, acest lucru se verifică în cazul plăcerii erotice, care, dublată de o pasiune în iubire, îl pune pe om sub ascultarea persoanei care ne provoacă respectiva plăcere.[29]

Să nu uităm, însă, că în cazul lui Antistene lupta împotriva plăcerilor şi a pasiunilor are un cu totul alt înţeles decât cel dat de Platon aceleiaşi teme. La Platon, vom vedea că această condamnare a plăcerii şi a pasiunii este în strânsă legătură cu dualismul său metafizic şi cu concepţia sa religioasă (orfică) despre trup văzut nu doar ca ceva diferit de suflet, ci ca o temniţă a sufletului.[30] În schimb, la materialistul

---

[27] Cuvintele acestea se găsesc în mai multe surse de informare; cf. Decleva Caizzi, frr. 108 A, 108 B, 108 C, 108 D, 108 E, 108 F = Giannantoni, V A 122.

[28] Clement din Alexandria, *Stromata*, II, 20, 107, 2; Teodoret, *Graec. aff. cur.*, III, 53 (= Decleva Caizzi, frr. 109 A-B = Giannantoni, V A 123).

[29] Cf. nota precedentă.

[30] A se vedea acestea mai ales în dialogul *Phaidon*, *passim*.

Antistene această condamnare a plăcerii se leagă strict de *salvarea libertăţii depline a omului, căci în încercarea de a obţine obiectul plăcerii, omul îşi pierde independenţa şi autonomia şi nu-şi mai este singurul stăpân.*

4. Eliberarea de iluziile făurite de societate şi proslăvirea efortului

Am văzut în fragmentul citat din Xenofon ce părere avea Antistene despre bogăţie, iar confirmări de acelaşi tip se găsesc şi în alte surse: „cui îi plac banii – spunea el – nu are cum să fie bun, fie el rege sau simplu cetăţean"[31]; de fapt, în opinia lui, „fără virtute, bogăţia nu-ţi aduce bucurie".[32] Iar despre virtutea trăită în lux, spunea că nu o dorea „decât copiilor duşmanilor".[33]

Onoarea, faima sau mărirea nu au niciun sens. Dimpotrivă, au unul negativ, căci societăţii îi place să cinstească şi să laude exact contrariul a ceea ce filosoful stimează cel mai mult. Unuia care-i spusese că „mulţi sunt cei ce te laudă", el i-a replicat ironic „dar ce rău am făcut?".[34] Aceasta explică foarte bine atitudinea sa de dispreţ nedisimulat pentru societate. De fapt, chiar a ajuns să susţină că „virtutea-i îndestulătoare ca să asigure fericirea, neavând nevoie de mărire sau de faimă (ἀδοξία)".[35]

---

31 Decleva Caizzi, fr. 94 = Giannantoni, V A 80.
32 Decleva Caizzi, fr. 93 = Giannantoni, V A 125.
33 Decleva Caizzi, fr. 179 = Giannantoni, V A 114.
34 Decleva Caizzi, fr. 178 C = Giannantoni, V A 89.
35 Diogenes Laertios, VI, 11 [trad. rom. p. 196] (= Decleva Caizzi, fr. 95 = Giannantoni, V A 134).

A nu avea nevoie de faimă, *adoxía*, reprezintă pentru el „scopul ultim" al *atyphiei* (ἀτυφία), adică al *absenței iluziilor*, respectiv al tuturor opiniilor greșite care sunt rodul societății.[36]

Și atitudinea aceasta a lui era o radicalizare ulterioară a gândirii lui Socrate, menită în cele din urmă a ajunge la o ruptură cu legea, cu *nomos*-ul Cetății. Antistene chiar a spus-o răspicat:

> Înțeleptul, în actele lui publice, nu se călăuzește de legile stabilite, ci de legile virtuții.[37]

O atitudine radical opusă a avut-o și față de Zeii Cetății, despre care a spus că „mulți" continuă să existe doar „prin lege", în vreme ce Zeul e unul singur „prin natură", nici „nu poate fi cunoscut prin imagini".[38] Până și în privința realității de dincolo nu a șovăit să se pronunțe într-o manieră negativă:

> Pe când se iniția în misterele orfice, preotul declară că cei inițiați se vor bucura în Hades de mari bunuri. „De ce atunci nu te grăbești să mori?" îi spuse el.[39]

Este clar că etica antistenică implică o *străduință* și *un efort* susținut din partea omului: efortul de a combate plăcerea și pulsiunile sufletului, efortul de a ne rupe de bogăție și de lucruri, efortul de a renunța la faimă, efortul de a ne opune legilor cetății. Iar *efortul* acesta este *indicat ca fiind binele*; el are

---

[36] Clement din Alexandria, *Stromata*, II, 21, 130, 7; Teodoret, *Graec. aff. cur.*, XI, 8 (= Decleva Caizzi, frr. 97 A și 97 B = Giannantoni, V A 111).
[37] Diogenes Laertios, VI, 11 [trad. rom. p. 196] (= Decleva Caizzi, fr. 101 = Giannantoni, V A 134).
[38] Cf. Decleva Caizzi, frr. 39 A-E; 40 A-D = Giannantoni, V A 179-181.
[39] Diogenes Laertios, VI, 4 [trad. rom. p. 194] (= Decleva Caizzi, fr. 162 = Giannantoni, V A 178).

strânsă legătură cu virtutea. Pentru a sublinia importanţa conceptului de efort, de *ponos* (πόνος), Antistene a consacrat şcoala sa lui Heracle, eroul celor doisprezece munci legendare. Şi acest fapt semnifica o ruptură radicală de modul comun de percepţie, deoarece ridica la rangul suprem ceea ce alţii evitau.[40]

5. Antistene – întemeietor al cinismului

Antistene a fost recunoscut chiar de către cei din vechime ca întemeietor al cinismului şi conducător al şcolii cinice.[41] Termenul cinic vine de la cuvântul câine (κύων) şi are o origine dublă. Diogenes Laertios ne transmite că „[Antistene] obişnuia să vorbească în gimnaziul din Cynosarges [Κυνόσαργες = câine sprinten], la o mică distanţă de porţile oraşului [Atena], iar unii cred că de aici îşi trage numele şcoala cinică", pentru ca puţin mai încolo să ne spună că Antistene era supranumit Ἁπλοκύων, sau Câine-adevărat.[42] Însuşi Diogene, discipolul lui Antistene, îşi spunea „Diogene Câinele".[43] Cel mai probabil, aceşti filosofi au exploatat coincidenţa dintre numele gimnaziului unde a apărut şcoala

[40] Diogenes Laertios, VI, 2 (= Decleva Caizzi, fr. 19 = Giannantoni, V A 85): „El căuta să arate cazna ca un lucru bun, dând exemplu pe marele Heracle şi pe Cyrus, prezentând un model din lumea greacă şi altul din aceea a barbarilor." [trad. rom. p. 194]. Cf. şi Diogenes Laertios, VI, 11 (cf. supra, nota 35).

[41] Mărturiile corespunzătoare sunt foarte numeroase: cf., de exemplu, Decleva Caizzi, frr. 128 A, 129, 130 A, 130 B, 134 A, 136 A, 136 B, 136 C, 136 D etc. şi Giannantoni, V A 22-26.

[42] Diogenes Laertios, VI, 13 [trad. rom. p. 207] (= Decleva Caizzi, fr. 136 A; cf. şi fr. 136 B = Giannantoni, V A 22 şi 23).

[43] Diogenes Laertios, VI, 60 [trad. rom. p. 207] (= Giannantoni, V B 143).

şi numele care se dă de obicei tipului de viaţă agreat de ei, pe care omul de rând o asocia cu viaţa de câine; de aceea şi-au şi pus numele de „cinici", un nume care simboliza ruptura. (Este posibil însă şi ca ei să fi văzut în câine imaginea paznicului; aşa cum câinele îşi păzeşte stăpânul, tot astfel filosoful cinic îşi păzeşte doctrina).

Diogene din Sinope va duce doctrina cinică a maestrului său Antistene la consecinţe extreme; el nu numai că va nega societatea cu toate structurile ei, ci va propune desfiinţarea claselor sociale, a instituţiei căsătoriei şi a cetăţii în sine. Prin aceasta, va purta doctrina cinică într-o fază nouă, care se va prelungi până în epoca creştină (dar despre aceasta vom vorbi în volumele următoare). În orice caz, nu există nicio umbră de îndoială că spiritul şi premisele cinismului sunt opera lui Antistene.[44]

Originea pe jumătate barbară cu care Antistene se mândrea, luându-se astfel de modul de gândire tipicar al atenienilor[45], şi hotărârea de a frecventa gimnaziul din Cynosarges, rezervat celor care nu aveau origine pur ateniană, vorbesc deja de la sine.

Şi mai elocventă este turnura imprimată de el gândirii socratice. În timp ce Socrate dorea ca prin filosofia lui să

---

[44] Nu au lipsit nici cercetătorii care au negat că Antistene ar putea fi considerat întemeietorul cinismului. În afară de nume celebre, precum cel al lui E. Schwartz şi U. von Wilamowitz Moellendorf (cărora Maier, *Socrate* , vol. II, p. 215 sqq. le dă un răspuns strălucitor) mai amintim aici pe D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, London 1937, care nu ţine cont dovezile foarte greu de contestat ale lui Maier, care spune că încă de la Xenofon, adică de la un contemporan, ştim că „Antistene ni se înfăţişează îmbrăcat în veritabile haine de cinic".

[45] Unuia care-i reproşa că este fiu de mamă barbară, el i-a răspuns că „şi mama zeilor era o frigiană" (Diogenes Laertios, VI, 1 [trad. rom. p. 194] = Decleva Caizzi, fr. 122 A = Giannantoni, V A 1).

însufleţească societatea, să purifice viaţa cetăţii, să întărească legea, să dea un imbold întregii vieţi civile cu *logos*-ul său, Antistene, în schimb, a scos mesajul socratic de pe acest făgaş, i-a subliniat aspectele individualiste, antisociale şi antipolitice şi a mutat acest concept de *a-nu-avea-nevoie-de-nimic* într-un plan precis, asupra căruia va acţiona ulterior cinismul.

Antistene l-a corectat pe Socrate până şi în alegerea destinatarilor mesajului filosofic, deschizând perspectiva cinică. Socrate se adresa nu atât atenienilor în general, cât unui grup restrâns al lor, *elitei*. Antistene şi-a prezentat mesajul şi celor din afara acestei elite, inclusiv celor „indezirabili". Acest fapt i-a atras mustrări. Dar în cazul lui Antistene este vorba despre o alegere ţintită, urmărind desprinderea de cadrele gândirii normale. Totul a fost astfel gândit încât dacă cineva ar fi avut ceva de-i imputat, el să-i poată răspunde că „şi medicii stau cu bolnavii şi nu capătă friguri".[46] O afirmaţie ce conţine analogii surprinzătoare cu cele spuse de Cristos: „Nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi; că n-am venit să chem pe drepţi, ci pe păcătoşi".[47] Pe bună dreptate s-a observat că „în determinarea misiunii filosofului şi a obiectului respectivei misiuni, cinicii sunt precursorii răsturnării valorilor, pe care o va împlini apoi creştinismul când îşi va fixa ca misiune mântuirea omenirii. Dar şi cinismul se dorea a fi un fel de mântuire spirituală, cu deosebirea că el îşi avea privirea îndreptată numai asupra vieţii de acum, în timp ce creştinismul o avea îndreptată asupra vieţii de apoi".[48]

---

[46] Diogenes Laertios, VI, 6 [trad. rom. p. 195] = Decleva Caizzi, fr. 186 = Giannantoni, V A 167).

[47] Matei 9,12; Marcu 2,17, Luca 5,31.

[48] Mondolfo, *Il pensiero antico*, p. 190. Referitor la dezvoltarea doctrinei cinice, cf. volumul V al lucrării de faţă.

III. ARISTIP ŞI ŞCOALA DIN CYRENE

1. Raporturile lui Aristip cu Socrate

Aristip[1] a venit la Atena din îndepărtata şi bogata Cyrene, cetate întemeiată de colonişti greci pe coastele Africii de nord, mânat de un imbold căruia nu i-a putut rezista, atunci când a auzit, de la cineva întâlnit la jocurile olimpice, povestindu-i-se despre Socrate.

Aristip, întâlnindu-se odată cu Iscomachos la jocurile olimpice, l-a întrebat pe acesta ce mai zice Socrate pentru a răscoli sufletele tinerilor. Iar când a desprins câteva idei din discursurile, a căzut imediat pe gânduri, iar apoi a început să slăbească şi să devină palid la faţă. La un moment dat, nemaiputând de nerăbdare şi de curiozitatea de a-l cunoaşte, Aristip s-a suit pe o corabie şi a pornit-o spre Atena, unde s-a adăpat din izvorul înţelepciunii aceluia şi l-a

[1] Nu avem informaţii prea bune nici asupra datei sale de naştere, nici asupra datei morţii. Durata vieţii sale se plasează undeva în arcul de timp ce porneşte din ultimele decenii ale secolului al V-lea şi până spre prima jumătate a secolului al IV-lea î.C. A călătorit mult, atât în Grecia, cât şi în Sicilia. Originea sa negrecească, precum şi obiceiurile cetăţii natale, poate chiar şi felul de viaţă deprins în sânul familiei, trebuie să fi avut o influenţă importantă asupra viziunii sale despre viaţă, atât de diferită de cea a lui Socrate. Pentru detalii despre viaţa şi scrierile lui Aristip, a se vedea G. Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958, p. 172 sqq. şi 268 sqq. [Numerotarea fragmentelor e dublă, pentru că Giannantoni a restructurat această culegere în *Socraticorum Reliquiae*, citate la p. 230, nota 1; când vom face referire la această culegere, o vom indica cu cifra 2].

cunoscut, lăsându-se îndrumat de discursurile şi de filosofia lui, în care i se vorbea despre recunoaşterea propriile rele din noi şi eliberarea din strânsoarea lor.[2]

Aşteptările nu i-au fost înşelate, dar totuşi, în baza a ceea ce ştim, putem să spunem fără teamă de a fi contrazişi că din grupul celor care l-au însoţit pe Socrate, Aristip a fost cel mai independent, atât prin felul de viaţă, cât şi prin modul de gândire. Spunând aceasta avem certitudinea că nu ne îndepărtăm de adevăr. Independenţa lui Aristip s-a întins până-ntr-acolo încât aproape că a atins limita infidelităţii.[3]

Ştim, însă, sigur că felul aparte al lui Aristip de a aprecia lucrurile i se trăgea de la viaţa agitată pe care o ducea în înfloritoarea cetate a Cyrenei şi în sânul bogatei sale familii. Numai aşa se explică greutatea lui în a înţelege şi accepta mesajul lui Socrate.

În primul rând, nimic nu i-a putut schimba convingerea că bunăstarea fizică era binele suprem. De aceea, a ajuns să considere plăcerea principalul motor al vieţii. Ştim deja că Socrate nu a condamnat plăcerea ca ceva rău (a făcut-o, în

---

[2] Plutarh, *De curios.*, 2, p. 516 C (= Giannantoni, I A 12 = IV A 2²).

[3] Nu prea văd cum am putea susţine – după cum a făcut-o cineva – că „pare a avea dreptate cine a spus că, de fapt, cirenaicul nu a fost un adevărat discipol al lui Socrate, ci doar un simplu prieten şi admirator, fără a se remarca prin vreo adeziune anume în plan filosofic". (Giannantoni, *I Cirenaici*, p. 28). Legătura lui Aristip cu Socrate era atât de cunoscută, încât Platon, în *Phaidon*, înşiruind numele celor mai fideli discipoli ai lui Socrate, care erau de faţă în ziua când filosoful a băut cucută, simte nevoia să ne spună răspicat că Aristip nu era printre ei, deoarece în acel moment se afla la Egina. Însăşi filosofia lui Aristip şi doctrina şcolii din Cyrene, în general, se înţeleg mai bine doar dacă sunt văzute ca o formă modificată a doctrinei socratice, în timp ce dacă se face abstracţie de matricea lor socratică, nu mai pot fi explicate defel.

schimb, Antistene); atâta doar că nu a considerat-o un bine în sine, fiindcă în opinia lui bune erau *numai înţelepciunea şi virtutea*. Plăcerea putea fi considerată un bine doar dacă intra în limitele convenabile ale unei vieţi susţinute de cunoaştere. Aristip, însă, rupând total echilibrul poziţiei socratice, a afirmat că *plăcerea este întotdeauna un bine*, indiferent de unde-ar fi provenit. De aceea, el a fost un hedonist în înţelesul deplin al cuvântului, împotrivindu-se spuselor lui Socrate.[4]

În al doilea rând, şi tot din aceleaşi motive, atitudinea lui Aristip faţă de bani era una lipsită de scrupule – lucru neobişnuit pentru oricare alt discipol al lui Socrate. Astfel, a ajuns să-şi ţină lecţiile pe bani, aşa cum făceau şi sofiştii, motiv pentru care anticii l-au numit „sofistul" (pentru antici, sofiştii erau cei care învăţau pe bani). Diogenes Laertios ne transmite că Aristip „fu cel dintâi dintre urmaşii lui Socrate care luă plată pentru lecţii"[5] şi care încercă să-i trimită bani chiar şi lui Socrate, cu un deznodământ uşor de ghicit:

> Odată, trimiţându-i 20 de mine, i-a fost întoarsă îndărăt suma, întrucât Socrate i-a declarat că geniul lui protector nu-i îngăduie s-o primească. De fapt, darul de bani, în sine, îi displăcea.[6]

Şi Xenofon l-a atacat dur pe Aristip, după cum aflăm din lucrarea sa despre Socrate:

> [Socrate] nu cerea bani pentru învăţătură, ci cu dărnicie le punea la dispoziţie tuturor ce avea, chiar dacă unii dintre

[4] A se vedea supra, § 3 şi documentaţia prezentată acolo.
[5] Diogenes Laertios, II, 65 [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 108] (= Giannantoni, I A 1 = IV A 1²).
[6] *Ibidem*.

ei [este clară aici aluzia la Aristip] vindeau apoi cu preţ foarte bun puţinul ce-l luaseră de la el. Aceştia nu erau, ca Socrate, oameni din popor şi ei nu voiau să aibă de-a face cu cei care nu aveau bani ca să plătească.[7]

Nu înseamnă neapărat că Aristip îşi propusese ca scop banul; vrând, nevrând, însă, a trebuit să-l considere *un mijloc indispensabil pentru susţinerea acelui gen de viaţă presupus de hedonismul său*.[8]

Se înţelege însă că discursul socratic despre suflet, cu toate implicaţiile lui, îi spunea prea puţine lui Aristip, iar paradoxurile eticii socratice nu i se păreau chiar atât de incisive. De aceea, pentru filosoful nostru, virtutea ajunge să fie arta de a şti cum să te mişti corect într-o viaţă de plăceri: *arta de a poseda plăcerea, fără a te lăsa posedat de ea şi a-i cădea victimă*.[9]

Aceasta ne-ar îndreptăţi să ne punem întrebarea ce putuse oare Aristip să admire la Socrate şi care din părerile lui le împărtăşea. Răspunsul este că de la Socrate Aristip a învăţat tehnica de a se plasa undeva deasupra lucrurilor şi evenimentelor, fără a le cădea victimă, meşteşugul de a

---

[7] Xenofon, *Memorabilia*, I, 2, 60. [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 15]

[8] Diogenes Laertios, II, 91 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172[2]) ne transmite: „[Filosofii şcolii din Cyrene] consideră că bogăţia produce plăcere, deşi nu-i de dorit pentru ea însăşi." [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 114]

[9] Elocvent, în acest sens, este răspunsul dat de Aristip celor care-l mustrau pentru raporturile sale cu frumoasa curtezană Laïs: „Eu o am pe Laïs, nu ea pe mine; căci cel mai bun lucru e să te stăpâneşti şi să nu cedezi plăcerilor, iar nicidecum să nu uzezi defel de ele." (Diogenes Laertios, II, 75 = Giannantoni, I A 1 = IV A 96[2]) [trad. rom. p. 110]

poseda fără a fi posedat şi uimitoarea artă de a şti cum să se poarte cu oamenii. Iată ce ne spune Diogenes în acest sens:

> Ştia să se adapteze după loc, timp şi om şi-şi juca rolul potrivit în orice fel de împrejurare.[10]

Şi:

> Fiind întrebat ce a câştigat din filosofie, dădu acest răspuns: „Putinţa de a mă simţi în largul meu cu oricine".[11]

Ni s-a transmis şi că-şi învăţase fiica „să dispreţuiască lipsa de măsură".[12]

Dacă ar fi să ne raportăm doar la mărturiile ce le avem în posesie, ar fi dificil, dacă nu chiar imposibil să deosebim gândirea lui Aristip de a urmaşilor săi imediaţi. Fiica lui Arete a primit în Cyrene moştenirea spirituală a tatălui şi transmis-o mai departe propriului ei fiu, căruia, de altfel, i-a dat acelaşi nume ca al bunicului (i se mai spune şi Aristip tânărul). E posibil ca nucleul doctrinei şcolii din Cyrene să fi fost stabilit

---

[10] Diogenes Laertios, II, 66 (= Giannantoni, 1 A 1 = IV A 51²). [trad. rom. p. 108]

[11] Diogenes Laertios, II, 68 (= Giannantoni, I A 1 = IV A 104²). [trad. rom. p. 109]

[12] Diogenes Laertios, II, 72 (= Giannantoni, I A 1 = IV A 160²). [trad. rom. p. 110] Din cele citite mai sus este uşor de înţeles că Aristip se înrudea cu Socrate nu atât prin gândire, cât prin o serie de trăsături de caracter. Iată cum i le descrie Gomperz: „O trăsătură aparte a caracterului său era un fel de seninătate voioasă care-l ferea de orice grijă faţă de viitor, precum şi de orice regret faţă de trecut. În el, se întâlneau, într-un mod mai degrabă unic decât rar, capacitatea de a se bucura de ceva şi absenţa nevoilor; acest aspect al personalităţii sale, îmbinat cu un calm desăvârşit în faţa oricărei provocări, a produs o impresie neobişnuită asupra contemporanilor săi." (*Pensatori greci*, vol. II, p. 667)

în cadrul triadei Aristip bătrânul – Arete – Aristip tânărul. După aceea, şcoala s-a împărţit în mai multe curente. Aici ne vom ocupa doar de doctrinele care întrunesc condiţiile provenienţei din sânul şcolii din Cyrene.[13]

2. Supoziţiile teoretice ale şcolii din Cyrene

La fel ca Socrate, şi filosofii şcolii din Cyrene negau orice fel de utilitate a studiului naturii.

Diogenes Laertios ne transmite:

> Ei se dezinteresau de studiul naturii, din cauza nesiguranţei lui evidente. [...] Consideră nefolositoare atât fizica, cât şi dialectica.[14]

Iar Pseudo-Plutarh confirmă la rându-i:

---

[13] Prezentăm, în cele ce urmează, lista cu filosofii care aparţin şcolii din Cyrene şi cu cei care se trag din ea. Pentru aceasta, ne-am folosit de mărturiile lui Diogenes Laertios II, 85 (= Giannantoni, I A 171 = IV A 160[2]) [trad. rom. p. 113]: „[...] Discipolii lui Aristip au fost fiica lui, Arete, Aithiops din Ptolemais şi Antipatros din Cyrene. Discipolul Aretei a fost Aristippos, care purta numele de Metrodidactul, iar elevul acestuia a fost Theodor ateul, care în urmă a fost numit „Zeul". Elevul lui Theodor a fost Antipatros, iar elevul lui Antipatros a fost Epitimides din Cyrene, al acestuia a fost Paraibates, care a avut ca discipoli pe Hegesias, sfătuitorul la sinucidere, şi pe Anniceris, care l-a răscumpărat pe Platon". De la Hegesias, Anniceris şi Theodor încep cele trei ramificaţii ale şcolii din Cyrene. Cf. vol. V al acestei lucrări.

[14] Diogenes Laertios, II, 92 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172[2]). [trad. rom. p. 114]

> Aristip din Cyrene [...] respinge orice formă de cunoaştere a naturii, spunând că singurul lucru folositor este a şti „ce bun şi ce rău ţi s-a-ntâmplat acasă".[15]

Dar cea mai bună mărturie o avem de la Eusebiu, care ştie să facă foarte bine legătura dintre poziţia şcolii din Cyrene şi aceea a lui Socrate:

> După el [Socrate], Aristip din Cyrene şi Ariston din Chios se străduiesc să afirme că filosofia ar trebui să se facă *numai cu argumente etice*; căci acestea ne sunt la îndemână şi ne sunt folositoare. În schimb, raţionamentele asupra naturii sunt exact opusul, deoarece nu sunt nici uşor de înţeles, nici de vreun folos, chiar dacă ar fi cercetate temeinic. Nouă înşine nu ne-ar fi de folos, şi dacă, reuşind să zburăm mai sus decât Perseus „peste apele mării şi dincolo de Pleiade", am vedea cu proprii ochi tot universul şi am cunoaşte natura lucrurilor aşa cum este ea. Desigur că nu datorită acestui fapt am fi mai înţelepţi sau mai drepţi, mai curajoşi sau mai chibzuiţi, mai puternici, mai frumoşi sau mai bogaţi, lucruri fără de care unii cred că nu-i cu putinţă să fim fericiţi. De aceea, pe bună dreptate spunea Socrate că, pe de o parte, lucrurile ne depăşesc, iar pe de altă parte, nu ne privesc. Într-adevăr, cele naturale ne depăşesc, iar cele de după moarte nu ne mai privesc. De noi ţin doar cele omeneşti. Ca atare, renunţând la studiul naturii aşa cum făceau Anaxagora şi Archelaos, spunea că-l interesează numai să ştie „ce bun şi ce rău ţi s-a-ntâmplat acasă".[16]

---

[15] Ps. Plutarh, *Stromata*, 9 = Eusebiu, *Praep. evang.*, I, 8, 9 (= Giannantoni, I B 19 = IV A 166²).

[16] Eusebiu, *Praep. evang.*, XV, 62, 7 (= Giannantoni, I B 20 = IV A 166², parţial). Versul citat în fragmentul acesta şi în cel de dinainte este din Homer, *Odiseea*, IV, 392. [trad. rom. de George Murnu, Ed. Teora, 2000, p. 177]

Şi studierea matematicii i se părea de prisos. Aristip considera că aceasta nu are nimic de-a face cu binele şi răul, şi, prin urmare, cu fericirea. Informaţia o avem de la Aristotel:

> De aceea, unii sofişti, precum Aristip, au vorbit de rău [matematicile]: căci – ‹ spun ei › – în restul artelor, cât şi în meşteşuguri, precum în dulgherie şi în cizmărie, totul se judecă în funcţie de „mai bine" şi „mai rău", în timp ce în matematici *nu se vorbeşte deloc despre bine şi rău*.[17]

Unele surse ne informează că filosofii şcolii din Cyrene neglijau şi logica[18], dar Diogenes Laertios ne spune că se foloseau de aplicaţiile ei „din cauza utilităţii lor".[19] Între cele două surse de informare contrastul este doar aparent, pentru că logica cirenaică nu era altceva decât o doctrină elementară a criteriului adevărului, care, după cum vom vedea, se reducea la un *senzualism reprezentaţional*, inspirat într-o anumită măsură din Protagora şi conţinând o serie de idei din arsenalul lui Gorgias.

Pentru cirenaici, cognoscibile sunt doar propriile senzaţii, *stările* noastre subiective, nicidecum obiectele care le produc.

Iată, în acest sens, o serie de mărturii. Diogenes Laertios ne transmite:

---

[17] Aristotel, *Metafizica*, B 2, 996 a 32 sqq. (= Giannantoni, I B 11 = IV A 170²) [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 104]; cf. şi Giannantoni, I B 13 sqq. = IV A 170².

[18] Cf. de exemplu Sextus Empiricus, *Adversus matehm.*, VII, 11 (= Giannantoni, I B 25 = IV A 168²).

[19] Diogenes Laertios, II, 92 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²). [trad. rom. p. 114]

Afecţiunile sufleteşti pot fi cunoscute, dar nu şi obiectul de la care vin.[20]

Iar Plutarh:

[Cirenaicii] afirmau că afecţiunile sufleteşti şi imaginile sunt independente şi negau că ar fi fost de ajuns ca bazându-ne pe credibilitatea derivată din ele să facem afirmaţii sigure cu privire la lucruri, căci la fel ca în cazul asediilor, lăsând deoparte lucrurile exterioare, acestea se închideau în afecţiunile sufleteşti, învăluindu-se în *aparenţă*, fără a lăsa să se întrevadă *firea* lucrurile exterioare.[21]

Dar cel mai bine dintre toţi Sextus Empiricus:

Cirenaicii spun că în cazul adevărului criteriile sale sunt senzaţiile, care numai ele singure pot fi înţelese şi nu sunt înşelătoare; însă produsul acestor senzaţii nu poate fi înţeles, ci este plin de greşeli. Că ştim care este senzaţia de alb, – zic ei –, şi senzaţia de dulce este posibil să spunem fără a ne înşela, în mod verosimil, cert şi inconfundabil. Dar că ceea ce produce senzaţia este alb sau dulce nu este posibil să afirmăm.[22]

Dacă zicem că senzaţiile sunt cele care ni se arată, trebuie să spunem că tot ceea ce ni se arată este adevărat şi poate fi înţeles. Iar dacă mai apoi ne gândim că ni se arată doar ceea ce produce senzaţiile, trebuie să spunem că în acest caz totul este greşit şi de neînţeles. Căci senzaţiile care ne încearcă nu arată nimic altceva în afară de ceea ce sunt

---

[20] *Ibidem.*

[21] Plutarh, *Adv. Colot.*, 24, p. 1120 d (= Giannantoni I B 69 = IV A 211²).

[22] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 191 (= Giannantoni, I B 71 = IV A 213²).

ele însele. Astfel, dacă e să spunem adevărul, senzaţiile sunt singurele lucruri care ni se arată. De aceea nu avem putinţă de greşeală cât priveşte propriile senzaţii, dar cu toţii greşim cât priveşte lucrurile date din exterior; aşa încât primele pot fi înţelese, pe când acestea din urmă nu, sufletul nostru nefiind în stare să le cunoască prin intermediul circumstanţelor, distanţelor, mişcărilor, transformărilor şi al altora asemenea. Urmarea este, zic ei, că nu există nu criteriu comun pentru oameni şi că denumirile lucrurilor sunt impuse judecăţilor. Căci, cu toţii spunem unui lucru că este alb sau dulce, dar nu avem un lucru alb sau dulce, pentru că fiecare dintre noi îşi dă seama doar de propriile senzaţii. Dacă o senzaţie este declanşată în el şi în cineva din apropierea lui de un lucru alb, niciunul dintre ei nu o poate spune, fiindcă fiecare nu are cum să fi cunoscut aceeaşi senzaţie ca celălalt. Şi cum nu există niciun fel de senzaţie comună, rezultă că este riscant să spunem că senzaţia cunoscută de mine este aceeaşi cu cea cunoscută de cel din apropierea mea. Poate că eu sunt astfel făcut încât să cunosc senzaţia de alb din ceva din afara mea, dar celălalt are o sensibilitate diferită de a mea; ca atare, ceea ce ne apare nu este nicidecum comun.[23]

Prin urmare, filosofii şcolii din Cyrene sunt nişte *fenomenişti*, nu în sensul modern al lui Hume că ar rezolva problema lucrurilor apelând la senzaţii[24], ci în sensul că ei

[23] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 194 sqq. (= Giannantoni, I B 71 = IV A 213²).

[24] Cel puţin aşa le-a înţeles Gomperz, *Pensatori greci*, II, p. 697 sqq. Singurul pasaj ce pare a susţine teza de mai sus este din Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VI, 53 (= Giannantoni, I B 77 = IV A 219²): „Filosofii şcolii din Cyrene spun că numai senzaţiile există şi nimic altceva. De unde trag concluzia că şi vocea, atunci când nu este ea însăşi senzaţie, ci doar producătoare de senzaţii, nu face parte dintre lucrurile reale". Dar,

consideră senzaţiile ca fiind independente de obiect (senzaţia nu dezvăluie ci învăluie obiectul), cu alte cuvinte, subiective şi imposibil de comunicat intersubiectiv. Denumirile, care sunt comune, nu sunt decât nişte simple convenţii, neputând exprima din punct de vedere obiectiv altceva decât *propria* senzaţie, imposibil de confruntat cu a altora.[25]

Pe aceste premise se întemeiază *hedonismul de tip cirenaic*, pe care-l vom examina în cele ce urmează.

3. Hedonismul de tip cirenaic

Ştim deja că Aristip avea o viziune de viaţă total hedonistă, după cum reiese şi din pasajul lui Xenofon, care-l face să rostească următoarele:

> Eu însă prefer să fiu dintre aceia care înţeleg să ducă *o viaţă plăcută şi fără griji*.[26]

A arătat prin felul său de viaţă că socotea valabilă numai (sau în principal) plăcerea fizică, plăcerea clipei, trăită şi gustată ca atare.[27]

Iată ce gândea şcoala filosofilor din Cyrene despre acest subiect:

---

de fapt, această mărturie nu face decât să repete ceea ce spun celelalte surse, şi anume că *pentru noi* numai propriile senzaţii au existenţă şi că vocea, atunci când nu este senzaţie, *pentru noi* nu există.

[25] Exact acesta este elementul din arsenalul lui Gorgias (a se vedea, în acest sens, capitolul despre Gorgias, în special pp. 65-68).

[26] Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 9 (= Giannantoni, I B 2 = IV A 163[2]). [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 31]

[27] Numeroasele afirmaţii din diferitele texte păstrate cu privire la viaţa sa se pot citi în culegerea lui Giannantoni, I A 1 sqq. (p. 173 sqq. = IV A 51 sqq.[2]).

> [Cirenaicii] care vorbesc astfel despre criterii [adică, afirmă că doar propriile senzaţii pot fi cunoscute şi sunt adevărate] au aceleaşi păreri şi cu privire la scopuri: senzaţiile se întind şi peste domeniul scopurilor. Dintre senzaţii, unele sunt *plăcute*, altele *dureroase*, altele *intermediare*. Le numesc *rele pe cele dureroase*, al căror scop este însăşi durerea, *bune pe cele plăcute*, al căror scop este plăcerea adevărată, şi *nici bune, nici rele pe cele intermediare*, al căror scop nu este nici binele, nici răul; o asemenea senzaţie este intermediară între plăcere şi durere. Dintre toate lucrurile existente senzaţiile sunt criterii şi scopuri. Urmându-le pe acestea, spun ei, trăim cu atenţia îndreptată spre evidenţă şi spre bucurie: spre evidenţă în baza celorlalte senzaţii, spre bucurie în baza plăcerii.[28]

Că plăcerea este scopul acţiunilor noastre e demonstrat de faptul că toate animalele o caută, la fel cum toate fug de durere. Şi noi ne comportăm la fel:

> Dovada că plăcerea este scopul se vede din faptul că din tinereţe, fără o alegere prealabilă, suntem atraşi de ea, iar după ce am dobândit-o nu mai căutăm altceva şi nu ne ferim de nimic mai mult ca de opusul ei, durerea.[29]

Filosofii şcolii din Cyrene au aprofundat ulterior discursul, explicând că plăcute sunt acele senzaţii care implică „o mişcare domoală", iar dureroase acelea care implică „o mişcare aspră". În schimb, lipsa plăcerii sau a

---

[28] Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 199 (= Giannantoni, I B 71 = IV A 213[2]).
[29] Diogenes Laertios, II, 88 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172[2]). [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre viaţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 113]

durerii este semnul lipsei unei mişcări sau stări, fiind „asemenea cu starea unui om care doarme".[30]

Este evident că odată cu reducerea plăcerii la stadiul de „mişcare uşoară", dispare orice posibilitate de a deosebi plăcerile între ele şi de a face o anumită ierarhie a lor. Plăcerile, considerate ca atare, sunt toate egale, deoarece sunt toate „mişcări uşoare", şi sunt toate un bine, chiar şi atunci când se nasc din fapte considerate „necuviincioase".[31]

De asemenea, este evident că pentru filosofii şcolii din Cyrene, plăcerea prin excelenţă nu putea fi alta decât „plăcerea trupească" iar plăcerea sufletului şi aceea a inteligenţei sunt considerate doar în funcţie de prima.

> Ei susţin că plăcerile trupeşti sunt mult superioare celor sufleteşti şi că durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului. De aceea infractorilor li se aplică pedepse corporale.[32]

În baza premiselor lămurite până acum, mai reiese ceva, şi anume că pentru filosofii şcolii din Cyrene plăcerea trebuie să fi fost exclusiv *ceva ce se petrece în clipa de faţă*, în prezent, în momentul care trece. Iată ce ne transmite Aelianus:

> Se pare că Aristip vorbea cu foarte multă hotărâre şi vehemenţă, sfătuindu-i pe oameni să nu se îngrijoreze cu privire la cele trecute, nici să se preocupe de cele viitoare; această atitudine este semnul unei stări sufleteşti bune şi

[30] Diogenes Laertios, II, 89 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²). [trad. rom. p. 113]
[31] Diogenes Laertios, II, 88 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²). [trad. rom. p. 113]
[32] Diogenes Laertios, II, 90 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²). [trad. rom. p. 114]

dovada unei minţi senine. Îi îndemna să cugete la clipa prezentă, mai precis la însăşi clipa în care făceau sau gândeau ceva. Spunea că numai prezentul ne aparţine, nu şi ceea ce s-a petrecut sau aşteptăm să se petreacă: căci ceea ce s-a petrecut, e ceva deja terminat, iar ceea ce urmează să se petreacă nu se ştie sigur dacă va fi sau nu.[33]

Iar Athenaios adaugă:

[Aristip] mai spune că pentru sine nu contează nici amintirea desfătărilor trăite, nici speranţa celor viitoare, socotind că singurul bine este în prezent, iar satisfacţiile trecute sau viitoare nu au importanţă pentru el, deoarece plăcerea gustată nu mai există, iar despre cea viitoare nu se poate vorbi încă. Aşa cum au sentimentul şi cei atraşi de viaţa luxoasă, preţuind buna petrecere a prezentului.[34]

Este clar că prin reducerea binelui la plăcere şi a acesteia la o „mişcare domoală" concluziile nu pot fi altele decât cele amintite, câtă vreme „mişcarea domoală" nu poate fi nici în trecut (care nu mai e), nici în viitor (care încă nu e), ci are loc doar în prezent.[35]

De asemenea, este evident şi de ce filosofii şcolii din Cyrene au pus pe primul loc plăcerea clipei şi abia apoi fericirea, care în viziunea lor îşi pierdea din concreteţe:

Ei susţin că există o deosebire între „scop" şi „fericire". Scopul nostru este plăcerea particulară, în timp ce fericirea

---

[33] Aelianus, *Var. hist.*, XIV, 6 (= Giannantoni, I A 75 = IV A 174[2]).
[34] Athenaios, XII, 544 a (= Giannantoni, I B 28 = IV A 174[2]). [trad. rom. de N. I. Barbu, *Ospăţul înţelepţilor*, Ed. Minerva 1978, p. 174]
[35] Tocmai aici va interveni Epicur cu inovaţiile sale, care vor transforma radical hedonismul cirenaic.

> este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sunt cuprinse atât plăcerile trecute, cât şi cele viitoare. Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăşi, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare.[36]

Pentru a aprecia fericirea mai mult decât plăcerea momentului, ar fi trebuit să-şi schimbe modul de a concepe plăcerea şi să acorde întâietate plăcerii spirituale.

Faţă de anumite poziţii sofiste, în cazul acesta, doctrina filosofilor şcolii din Cyrene nu a păstrat de la Socrate decât principiul stăpânirii de sine, preschimbat însă din stăpânire a instinctelor şi poftelor în stăpânire de sine în plăceri. Nu plăcerea e ruşinoasă, ci faptul de a rămâne prins în mrejele ei. Nu satisfacerea plăcerilor e rea, ci faptul de a te lăsa robit de ele atunci când le satisfaci. Nu savurarea plăcerii e condamnabilă, ci orice fel de exces ce se strecoară în ea.[37]

Nu e nicio îndoială că pentru cirenaici *areté* şi înţelepciunea erau reduse doar la situaţia de a şti cum să-ţi conduci mai bine viaţa de plăceri, dându-ţi clipă de clipă câte o porţie de bucurii, şi erau puse în slujba plăcerii. Scrie în acest sens Cicero:

> Unii filosofi numiţi după Aristip cirenaici [...] au susţinut că binele stă în plăcere şi au socotit că virtutea trebuie lăudată *numai pentru că produce plăcere*.[38]

Şi Diogenes Laertios:

---

[36] Diogenes Laertios, II, 87 sq. (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²). [trad. rom. p. 113]

[37] Cf. supra, § 1 şi notele 9-12.

[38] Cicero, *De offic.*, III, 33, 116 [trad. rom. de Daniel Ganea, *Opere alese, vol. III*, Ed. Univers, 1973, p. 299]; cf. şi Lactantius, *Divin. instit.*, III, 8, 8 sqq. (= Giannantoni, I B 43 şi I B 47 = IV A 189 şi 193²).

> Prudența, spun ei, e un bun, deși n-o dorim pentru ea însăși, ci *din pricina urmărilor*.[39]

Tot astfel, din cele spuse mai sus, e neîndoielnic că doctrina cirenaică reprezintă o școală semi-sofistă. Din învățăturile lui Socrate nu a păstrat decât învelișul, nicidecum miezul. Același Cicero scria:

> Aristip se-ngrijește numai de trup, ca și cum n-am avea deloc suflet.[40]

Aprecierea aceasta este cam aspră, dar exactă. Noi însă știm, mai mult decât o știa Cicero, ce însemna ridicarea în slăvi a plăcerii și scoaterea din minte a sufletului (*psyché*): însemnau o inevitabilă condamnare la contrazicere. Căci hedonismul și principul socratic al stăpânirii de sine nu se potrivesc. Pentru a nu ne lăsa târâți de plăcere trebuie să ne agățăm de ceva care este mai puternic decât plăcerea în sine. Dar odată pierdut simțul discursului despre *psyché* și valorile sale, lipsește însăși posibilitatea găsirii vreunui punct de sprijin. Vom vedea în volumul V al lucrării noastre că tocmai această dificultate trebuie să fi produs sciziuni în cadrul școlii din Cyrene și să fi dus la apariția unui curent inspirat dintr-un pesimism plumburiu, în contrast cu optimismul acela voios, predat de Aristip, din care a luat naștere însăși școala.

---

[39] Diogenes Laertios, II, 91 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²). [trad. rom. p. 114]

[40] Cicero, *Acad. pr.*, II, 45, 139 (= Giannantoni, I B 33 = IV A 179²).

4. Ruperea de „ethos"-ul polis-ului

Merită să mai înfăţişăm încă un punct al doctrinei cirenaice, şi anume poziţia lui Aristip de rupere de *ethos*-ul *polis*-ului. Socrate se lăsase atras în întregime de idealul *polis*-ului grecesc, acolo unde întâlnim conducători şi conduşi. De aceea, când îşi prezenta discursul educativ o făcea ca şi cum n-ar fi existat altă posibilitate decât aceea de a forma persoane atee hărăzite să conducă ori să fie conduse. Xenofon ne-a transmis o discuţie purtată între Socrate şi Aristip în care Socrate îi explică acestuia din urmă cum viaţa conducătorului (pe care Aristip o respingea pe motiv că o considera o sursă continuă de griji, ceea ce contrasta cu idealul să hedonist) este de preferat unei vieţi de om condus. Aristip îi răspunde că există totuşi o a treia cale, şi anume ca prin ruperea de respectivele scheme de viaţă, să trăim departe de ele.

Iată textul cu pricina:

> – În ce mă priveşte, zise Aristip, nu mă socot deloc printre sclavi. Cred că există o cale de mijloc: nici stăpân, nici sclav, o cale a libertăţii, care numai ea duce la fericire.
>
> – Dacă există, într-adevăr, o asemenea cale, răspunse Socrate, nici de stăpân, nici de sclav, care nu te-ar înstrăina de oameni, poate că ai avea dreptate. Trăind printre oameni, tu nu crezi că se cade să fii nici conducător, nici condus, în deplină supuşenie. Socot însă că ai văzut că cei ce au puterea se pricep să-i năpăstuiască pe cei mai slabi şi să-i supună, atât pe indivizi, cât şi întreaga colectivitate.

– Tocmai, zise Aristip, ca să nu îndur toate acestea, eu nu poposesc într-un loc anume, ci sunt un străin pretutindeni unde mă aflu.[41]

Afirmațiile ulterioare ale celor din școala cirenaică se potrivesc perfect cu aceste premise, care, dacă e să spunem adevărul, sunt mai mult negative decât pozitive, deoarece ruperea schemelor *polis*-ului are loc din motive ce țin de egoism și utilitarism hedonist sau pur și simplu pentru că o implicare în viața publică nu ne permite să ne bucurăm pe deplin de viață.

În comparație cu poziția lui Socrate, care și-a pus modul de a filosofa în serviciul Cetății și a preferat să moară doar pentru a rămâne credincios acestui *ethos* al *polis*-ului, poziția lui Aristip și a filosofilor școlii din Cyrene nu avea cum să fie altfel decât cu totul opusă.[42]

---

[41] Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 11 sqq. (= Giannantoni, I B 2 = IV A 163[2]). [trad. rom. de Grigore Tănăsescu, *Amintiri despre Socrate*, Ed. Univers, 1987, p. 32]

[42] Pentru detalii asupra dezvoltării ulterioare a doctrinei cirenaice, cf. volumul V al lucrării noastre.

IV. EUCLEIDES ŞI ŞCOALA DIN MEGARA

1. Filosofia lui Eucleides – încercare de sinteză între doctrina eleată şi doctrina socratică

Şi informaţiile despre Eucleides[1], (care a deschis la Megara, oraşul său natal, o şcoală ce-i poartă numele) şi discipolii săi sunt puţine.[2] Şcoala a cunoscut, desigur, momente de succes[3], dar de scurtă durată, iar mesajul ei se pare că nu

---

[1] Eucleides s-a născut la Megara (cf. Platon, *Phaidon*, 59 b-c; Cicero, *Acad. pr.*, II, 42, 129; Strabo, IX, 1, 8), unde a locuit şi a fondat şcoala sa. Nu ştim nici data când s-a născut, nici data când a murit. Unii cercetători situează perioada vieţii lui Eucleides undeva între anii 435 şi 365 î.C., dar aceasta nu este decât o ipoteză. Trebuie să fi fost mai în vârstă decât Platon, dacă e adevărat ceea ce ne transmite Diogenes Laertios (II, 106), şi anume că după moartea lui Socrate, Platon şi ceilalţi filosofi s-au refugiat la el în Megara, din motive politice. Fragmente din lucrările lui Eucleides şi ale discipolilor săi au fost culese într-o ediţie critică abia de curând: K. Döring, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972, şi G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae* (deja citat). Detalii despre biografia lui se pot vedea la Döring, p. 73 sqq. (pasajele menţionate mai sus, la Döring figurează în ordinea următoare: frr. 3 A, 26 A, 43 A, 4 B iar la Giannantoni corespund numerelor II A 4, 31, 29 şi 5).

[2] Sunt puţine şi insuficiente în privinţa aspectelor celor mai delicate.

[3] Cel mai mare succes l-a cunoscut odată cu Stilpon, despre care Diogenes Laertios, II, 113 (= Döring, fr. 163 A = Giannantoni, II O 2) ne zice: „Aşa de mult îi întrecea pe toţi în inventivitate şi sofisticărie, încât n-a lipsit mult ca *întreaga Grecie* să fie atrasă spre el şi să se alipească şcolii din Megara." [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 119]

a lăsat urme adânci în dezvoltarea gândirii greceşti. Dimpotrivă, am putea spune că mesajul ei a fost perceput ca unul ambiguu, sau măcar, prost definit, dacă ar fi să ne luăm după incertitudinile din mărturiile păstrate despre şcoala din Megara. Aceste mărturii ne spun în ce măsură şi în ce fel înţelegeau megaricii fiinţa socratică, insistând mai mult asupra unor elemente de extracţie eleată, după cum vom vedea în cele ce urmează. Aşa se clarifică şi incertitudinile sau uimirile reconstituirilor istoriografice moderne, care fie au insistat prea mult pe elementul eleat, riscând să facă de neînţeles punctul de legătură cu Socrate, fie în încercarea, de dată recentă, de a clarifica problema legăturii megaricilor cu Socrate, au ajuns să nege că ar exista vreuna între şcoala din Megara şi şcoala eleată, asta împotriva evidenţei textelor păstrate.[4] Adevărul este undeva la mijloc: Eucleides, după cum vom avea ocazia să vedem imediat, a încercat să facă prima sinteză între etica socratică şi ontologia eleată, căutând – ca să folosim expresia cuiva – să dea momentului axiologic un fundament ontologic.[5]

Rămâne să vedem mai exact cum a fost pusă şi propusă această sinteză.

---

[4] Cf., de exemplu, K von Fritz, articolul *Megariker*, în Paul-Wissowa, *Real-enzyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*, Suppl. V, 1931, coll. 707-724, a cărui teză este preluată şi reluată de către K. Döring în recent apăruta sa culegere de fragmente (cf. supra, nota 1), mai ales la p. 83 sqq.

[5] H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, p. 505 sqq. (Döring, *Die Megariker*, p. 88 sqq. Încearcă în zadar să respingă această interpretare, care vom vedea că se impune pornind de la texte).

2. Componenta eleată

Legăturile lui Eucleides cu doctrina eleată sunt confirmate în mod expres de către Diogenes Laertios, care ne spune că „a studiat şi scrierile lui Parmenide".[6] Cicero, în baza unor mărturii vechi, înfăţişează filosofia megaricilor ca o urmare directă a celei eleate, punând-o astfel în legătură cu aceea a lui Xenofan, Parmenide şi Zenon.[7]

De fapt, şi ştim dintr-o mărturie că:

> Ei susţin că nu trebuie să dăm crezare simţurilor şi reprezentărilor, ci să ne încredem doar în puterea raţiunii. Asemenea afirmaţii au fost făcute încă din cele mai vechi timpuri, odată cu Xenofan, Parmenide, Melissos, iar de curând, odată cu Stilpon, megaricii şi discipolii lor. Aşadar,

---

[6] Diogenes Laertios, II, 106 (= Döring, fr. 31 = Giannantoni, II A 30). [trad. rom. p. 107]

[7] Cicero, *Acad. pr.*, II, 42, 129 (= Döring, fr. 26 A = Giannantoni, II A 31): „Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius ut scriptum video princeps Xenophanes [...] deinde eum secuti Parmenides et Zeno (itaque ab iis Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quot esset unum et simile et idem semper; hi quoque multa a Platone. A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur". [Doctrina megaricilor a fost una de seamă şi din cele scrise de alţii mi se pare că Xenofan a fost primul care i-a pus bazele [...] I-au urmat Parmenide, Socrate (de la care se trage numele de filosofi eleaţi), apoi discipolul acestuia, pe nume Eucleides, originar din Megara, de la care-şi trag numele megaricii. Aceştia susţin că binele suprem este Unul, neschimbător şi mereu identic cu sine. Ei datorează multe şi lui Platon. De la Menedem, originar din Eritreia, îşi trag numele eritreenii. Aceştia susţin că orice bine se află în raţiunea omului, care deosebeşte adevărul de ‹ fals › numai prin ascuţimea inteligenţei sale. *tr.n.*]

> toţi aceştia spuneau că fiinţa e una, în timp ce un lucru nu este identic cu altul, şi negau cu totul naşterea, degradarea şi mişcarea oricărui lucru.[8]

Faptul că aceste mărturii sunt verosimile e demonstrat, printre altele, de însăşi istoria şcolii, care va purta aprige polemici cu Platon şi Aristotel, mai ales în privinţa punctelor referitoare la doctrina eleată, după cum vom avea ocazia să vedem în volumul V.[9]

Cât priveşte gândirea lui Eucleides, ni s-au păstrat următoarele puncte ale doctrinei sale inspirate din tematica eleată.

În primul rând, Eucleides şi discipolii săi imediaţi reduceau Binele la nivelul Unităţii (*id bonum solum esse dicebant quod esset unum*)[10] iar această Unitate o concepeau în manieră eleată, ca având o absolută şi imuabilă *identitate şi egalitate de sine cu sine* (*simile et idem semper*).[11] Că acest Bine-Unu mereu identic era de factură eleată (doar schimbat de viziunea socratică) îl confirmă faptul că, după cum eleaţii nu concepeau non-fiinţa alături de fiinţa [aşa cum o vedeau ei, *n.t.*], tot astfel Binele-Unu eucleidian nu admitea pe lângă sine existenţa contrariului său.

---

[8] Aristocles, la Eusebiu, *Praep. evang.*, XIV, 17, 1 (= Döring, fr. 27 = Giannantoni, II O 26).

[9] Mai precis, au polemizat pe tema doctrinei ideilor la Platon, care rupea în două unitatea fiinţei eleate, şi împotriva doctrinei lui Aristotel despre potenţă şi act, care rupea în două univocitatea şi imobilismul absolut al fiinţei eleate, furnizând instrumentele pentru recuperarea devenirii în ordinea fiinţei, precum se va vedea în volumul IV.

[10] Cicero, *Acad. pr.*, II, 42, 129 (cf. supra, nota 7). [Spuneau că numai ceea ce este unu e bun, *tr. n.*]

[11] *Ibidem.*

> [Eucleides] nega tot ce era contrar binelui, declarând că nu există.[12]

În afară de negarea multiplicității, aceasta presupunea negarea de tip eleat a generării, coruperii şi devenirii. Odată negată existența oricărui lucru care să se opună Binelui-Unu, este proclamată automat identitatea sa, adică nu mai este loc pentru multiplicitate şi devenire, care se petrece întotdeauna în contrarii.[13]

În al doilea rând, ni se spune expres că Eucleides respingea tipul de argument prin comparație:

> Nu admitea argumentul prin comparaţie, spunând că el trebuie să fie constituit, fie din lucruri similare, fie din lucruri deosebite. Dacă-i scos din cele similare, argumentul trebuie să se ocupe cu lucrurile înseşi, nu cu analoagele lor; iar dacă-i luat din lucruri contrare, nu foloseşte la nimic să le vedem alături.[14]

Comparația era unul din paşii caracteristici procedeului dialectic socratic (după cum ne-o demonstrează *ad abundantiam* primele dialoguri platoniciene), dar Eucleides o respingea tocmai pentru că ea rupea schema dialecticii eleate, care concepe discursul doar în termeni de identitate absolută sau alteritate absolută.[15]

---

[12] Diogenes Laertios, II, 106 (= Döring, fr. 24 = Giannantoni, II A 30). [trad. rom. p. 117]

[13] Cf. pasajul de mai sus transmis de Aristocles (cf. nota 8).

[14] Diogenes Laertios, II, 107 (= Döring, fr. 30 = Giannantoni, II A 34). [trad. rom. pp. 117-118]

[15] Aşa-şi formulează raționamentul, cu multă eficacitate, Gomperz (*Pensatori greci*, II, p. 632): „Fie asemănarea ajunge să fie identitate completă, situație în care ar fi mai bine să ne căutăm concluziile în lucrul în

Tot aceeaşi sursă ne informează:

> Când combătea o demonstraţie, nu ataca premisele, ci concluzia.[16]

Cu alte cuvinte, Eucleides prefera să păstreze dialectica în structura ei pur eleată, mai precis zenoniană, care urmărea să-şi doboare adversarul atacându-i concluziile şi arătând absurditatea acestora.[17]

3. Componenta socratică

Legăturile dintre Eucleides şi Socrate sunt evidente, mai ales dacă ţinem seama de modul cum am pus în discuţie mai sus gândirea lui Socrate.

Fiinţa-Unu eleată ajunge să fie identificată cu acel Bine care era scopul ultim al oricărei investigaţii socratice.[18]

> Eucleides susţinea că binele suprem este unitatea, deşi apare sub diferite nume, uneori denumind-o înţelepciune, alteori zeu, raţiune şi aşa mai departe.[19]

---

sine decât în obiectele cu care-l confruntăm; fie este vorba despre o identitate parţială, situaţie în care comparaţia introduce un excedent (care, am putea adăuga noi, ne răstoarnă judecata, *n.a.*)".

[16] Diogenes Laertios, II, 107 (= Döring, fr. 29 = Giannantoni, II A 30). [trad. rom. p. 117]

[17] A se vedea volumul I, p. 169.

[18] Cf. supra, p. 173 sqq.

[19] Diogenes Laertios, II, 106 (= Döring, fr. 24 = Giannantoni, II A 30). [trad. rom. p. 117]

Or, înţelepciunea (φρόνησις) de care se vorbeşte aici este tocmai acea cunoaştere pe care şi Socrate o identificase cu Binele. Zeul şi raţiunea sunt în egală măsură şi caracteristici întâlnite în teologia lui Socrate, după cum s-a văzut deja. Până şi negarea de tip eucleidian a contrariului Binelui ca non-fiinţă corespunde, în linii mari, negării de tip socratic a răului, redus la simplul fapt al necunoaşterii binelui.[20]

La fel ca pentru Socrate, şi pentru Eucleides virtutea era una singură, chiar dacă purta mai multe nume[21], şi trebuia să coincidă tocmai cu această cunoaştere a Binelui-Unu.

Decupajul net făcut de megarismul eucleidian între părerea greşită şi adevăr, acesta din urmă identificat cu Binele-Unu-Zeu, pe cât de eleat pare a fi la o primă vedere, în realitate este şi o unitate de măsură de tip socratic, după cum o demonstrează următorul pasaj din *Criton*:

> Deci, dragul meu, nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulţi, ci de ceea ce va spune cel care ştie ce este drept şi ce este nedrept, *de el singur şi de adevărul însuşi*.[22]

Aici, prin Adevăr se înţelege Zeul propriu-zis, după cum au căzut de acord între ei interpreţii dialogului.

---

[20] Foarte interesante sunt observaţiile lui von Fritz, *Megariker*, coll. 876 sq., urmat de Döring în *Die Megariker*, p. 85 sqq.

[21] Diogenes Laertios, VII, 161 (= Döring, fr. 25 = Giannantoni, II A 32); cf. corespondenţa, chiar dacă verbală, cu Platon, *Protagoras*, 329 d, 349 b.

[22] Platon, *Criton* 48 a. [trad. rom. de Marta Guţu, *Platon. Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 67]

4. Mijlocirea între doctrina eleată / doctrina socratică şi semnificaţia ei

Dacă lucrurile stau aşa cum am văzut mai sus, atunci e limpede că Eucleides, prin acest efort de mijlocire între doctrina eleată şi doctrina socratică a căutat să ofere acel fundament ontologic care lipsea doctrinei lui Socrate.

Levi a identificat şi exprimat bine înţelesul acestei operaţiuni eucleidiene de mediere. Iată ce scria el: „Metafizica lui Eucleides trebuie, de fapt, să fi căutat a elibera omul de grija faţă de toate lucrurile particulare, arătând că valoarea atribuită de el acelora, în privinţa propriei vieţi, este pur şi simplu o iluzie, întrucât asemenea lucruri nu posedă realitate. Cine se va convinge cu adevărat că există doar Fiinţa-Unu, Binele, Zeul, se va strădui să se elibereze de orice gând care nu face trimitere la ele şi va căuta din toate puterile să se îndrepte spre acel obiect unic cu scopul de a-l avea mereu prezent în minte. Astfel, ştiinţa devine cea mai nobilă virtute, atât din punct de vedere religios, cât şi etic, deoarece îmbogăţeşte omul cu toată perfecţiunea de care e capabil sufletul său, şi-l face totodată fericit, în măsura în care, eliberându-l de părerile greşite ce şi le făcuse despre realitate îi purifică spiritul de tulburările produse de o asemenea credinţă".[23] De fapt, această explicaţie a lui Levi, în măsura în care lămureşte numeroase lucruri sugerate, dar nespuse pe nume în texte, este confirmată în punctul ei principal de

[23] A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, în „Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche", serie IV, vol. VIII, fasc. 5-6, prezentată în şedinţa din 19 iunie 1932, pp. 465-499. Este un eseu foarte important, peste care din păcate mulţi din cei care studiază doctrina megarică sar ori nu se gândesc la el. Pasajul redat aici se găseşte la p. 470.

Cicero, care ne informează că pentru megarici binele uman constă în cunoaşterea Adevărului, adică a Binelui-Unu-Zeu.[24]

Pe scurt, ne aflăm în faţa unei tentative rudimentare de a face ceea ce la un alt nivel va face Platon, dând astfel fundamente metafizice doctrinei socratice.[25]

Distanţa dintre una şi cealaltă tentativă stă în faptul că prima încearcă să dea un fundament doctrinei socratice căutându-l în trecutul filosofiei *physis*-ului; rezultatele însă sunt aleatorii, întrucât este vorba despre un trecut renegat pe bună dreptate de către Socrate. În schimb a doua tentativă găseşte acest fundament în depăşirea filosofiei *physis*-ului, mai precis în descoperirea metafizicii cu ajutorul celei „de-a doua navigări", după cum vom vedea.[26]

5. Eristica megarică şi dialectica socratică

Filosofii megarici sunt cunoscuţi pentru faptul de a fi acordat un spaţiu larg eristicii şi dialecticii, până într-acolo încât la un moment dat au fost numiţi eristici iar apoi dialecticieni.[27] Vom avea ocazia să vedem în volumul V al lucrării noastre dezvoltările ulterioare ale şcolii în aceste direcţii şi să examinăm o serie de argumente eristico-dialecticiene

[24] Cf. supra, nota 7, spre final.

[25] O foarte exactă descriere i-a făcut Gomperz (*Pensatori greci*, II, p. 613): „Tentativa lui Eucleides în raport cu speculaţia platoniciană este ca aceea a unei fiinţe însufleţite, cu o structură foarte simplă, în raport cu un organism destul de complex, realizând în diferitele faze ale dezvoltării sale tot felul de forme. Eucleides se mulţumeşte, dacă putem să ne permitem expresia, *să eticizeze* metafizica eleată şi *să obiectiveze* sau *să existenţializeze* etica socratică".

[26] Cf. volumul III.

[27] Diogenes Laertios, II, 106 (= Döring, fr. 31 = Giannantoni, II A 22).

celebre, care într-o vreme au provocat uimire dar şi furie pentru abilitatea lor insidioasă.

Trebuie să remarcăm şi noi că însuşi Eucleides a păşit o vreme pe această cale, meritându-şi ironiile din partea xilografului Timon, care scria:

> Nici că-mi pasă de-aceşti flecari, de ei sau de alţii,
> Ori de Phaidon, oricine ar fi, sau de *mult certăreţul*
> *Euclid ce pe megarici la discuţii-mboldeşte.*[28]

De fapt, metoda susţinută de Eucleides, şi anume metoda respingerii concluziilor adversarului şi a reducerii lor la absurd este o metodă dialectică ce rămâne foarte greu imună la prolixitatea de tip eristic.[29]

Am văzut că această metodă provenea din doctrina eleată, şi mai precis din cea a lui Zenon. Dar am văzut şi că Socrate s-a folosit de ea, astfel încât până şi prin acest detaliu Eucleides trebuie considerat a fi rămas fidel maestrului său, cu toate că respingea argumentul prin comparaţie.

Şi, în fine, Eucleides (alături de urmaşii săi) a atribuit dialecticii un caracter etic. Faptul a fost bine prezentat de acelaşi Levi: „[...] Megaricii atribuiau metodei lor de a nimici prin critică părerile adversarilor, rolul de a purifica spiritul acelora, atât din punct de vedere etic, cât şi religios, de tenebrele erorii, pasiunii şi suferinţei, înălţându-le spre contemplarea Binelui care e şi cunoaştere supremă şi virtute supremă şi izvor de fericire".[30] Noi vom adăuga că cele spuse de Levi se potrivesc foarte bine nu doar cu premisele

---

[28] Diogenes Laertios, II, 107 (= Döring, fr. 8 = Giannantoni, II A 34). [trad. rom. p. 118]

[29] De altfel, am văzut că nici Socrate nu i-a rămas imun.

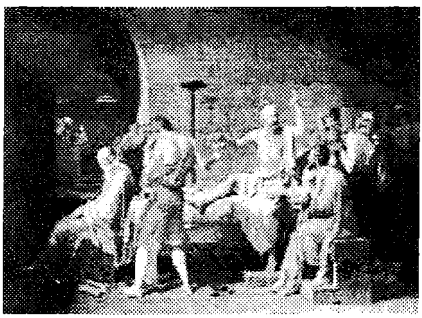
[30] Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola Megara*, p. 472 sqq.

sistemului, ci şi cu caracterul însuşi al dialecticii lui Socrate, care, după cum s-a văzut, avea nu atât o finalitate protreptică şi morală, cât una logico-gnoseologică.[31]

Urmaşii lui Eucleides, mai ales Eubulide, Alexinos, Diodoros poreclit Cronos şi Stilpon, după cum am spus deja, şi-au dobândit faima de dialecticieni desăvârşiţi, în principal datorită armelor lor dialectice extrem de rafinate (pe care le foloseau împotriva adversarilor, dar din păcate cel mai adesea în inutile jocuri de virtuozitate eristică). Dar, precum vom avea ocazia să observăm, nu au pierdut din vedere finalităţile etice originare ale acestor arme. Dacă antichitatea a fost zgârcită cu transmiterea de informaţii despre acest aspect, şi a păstrat în schimb amintirea altora, motivul a fost mai ales acela că, în câmp etic, mesajele noilor şcoli filosofice erau atât de înnoitoare încât aproape că lipseau de importanţă cuvintele rostite de filosoful din Megara, în timp ce virtuozitatea eristico-dialecticiană continua să producă efecte, din care pricină a şi rămas multă vreme pentru greci extrem de ispititoare şi de incitantă din punct de vedere intelectual.[32]

[31] Cf. întreg capitolul dedicat în acest volum dialecticii socratice, p. 195 sqq.
[32] Pentru detalii, cf. volumul V.

V. PHAIDON ŞI ŞCOALA DIN ELIS



Între micii socratici, Phaidon (căruia Platon i-a dedicat chiar dialogul său cel mai frumos) a fost cel mai puțin original, asta dacă ar fi să judecăm după puținul care ni s-a transmis cu privire la el. A întemeiat o şcoală în cetatea sa de baştină, Elis.[1]

Mărturiile despre el ne arată destul de limpede că în speculațiile sale a urmat două direcții.

Xilograful Timon îl pune în aceeaşi categorie cu Eucleides, părând a-l considera, la fel ca acesta, un eristo-dialectician.[2]

În schimb, alte surse insistă mai mult pe un alt aspect, şi anume că Phaidon s-a ocupat în mod special de etică.[3]

---

[1] Despre Phaidon avem informații de la Diogenes Laertios (II, 105 = Giannantoni, III A 1): „Phaidon era originar din Elis, dintr-o familie nobilă. La căderea oraşului, a fost prins şi silit să trăiască într-o casă de desfrâu; dar dânsul cu uşile închise se vedea cu Socrate, până când acesta convinse pe Alcibiade sau Criton, împreună cu prietenii lor, ca să-l răscumpere; din clipa aceea, studie filosofia ca om liber". A scris şi el dialoguri, cum ar fi *Zopyros* şi *Simion* (Diogenes Laertios pomeneşte şi alte titluri, despre care însă spune limpede că unii le pun la îndoială). Cf. ce spun despre filosoful nostru şi Aulus Gellius, *Noctes atticae*, II, 18 şi Strabo, IX, 1, 8 = Giannantoni, III A 3 şi 1).

[2] Cf. Timon, la Diogenes Laertios, II, 107 (a se citi fragmentul în capitolul precedent, p. 279 = Giannantoni, II A 34.

[3] Cf. Themistius, *Orat.*, XXXIV, 5 (= Giannantoni, IV A 166).

În dialogul său *Zopyros* trebuie să fi dezvoltat concepţia că *logos*-ul (cel socratic, desigur) nu întâlneşte nicio piedică în firea omului, în sensul că este capabil să domine până şi caracterele cele mai răzvrătite şi temperamentele cele mai înfocate. Zopyros era un „fizionomist", adică unul care credea că poate recunoaşte caracterul moral al oamenilor luându-se după fizionomia lor. Astfel, trăsăturile chipului lui Socrate l-au făcut să afirme că acesta trebuie să fi fost un om vicios, spre hohotele celor din jur care-l cunoşteau. Socrate însă i-a luat apărarea, explicând că, într-adevăr, aşa fusese înainte ca *logos*-ul său filosofic să-l fi transformat. Fără îndoială că numai din vreo lucrare a lui Phaidon, fie ea şi transmisă prin alţii, trebuie să fi preluat Cicero această afirmaţie despre care ne vorbeşte în *Tusculane*:

> Iar cei despre care se spune că sunt din fire mânioşi, miloşi, invidioşi şi aşa mai departe, au, ca să zicem aşa, o constituţie sufletească bolnavă, dar pot fi totuşi vindecaţi, dovadă ce se spune despre Socrate. Într-o adunare, Zopyrus care pretindea că poate cunoaşte firea cuiva după înfăţişare, atribuindu-i lui Socrate nenumărate vicii, a fost luat în râs de ceilalţi, care ştiau că Socrate nu are acele vicii. Socrate însuşi i-a venit în ajutor lui Zopyrus, spunând că toate aceste vicii erau înnăscute în el, dar scăpase de ele cu ajutorul raţiunii (*ratione*).[4]

Şi în *De fato*:

> Pe Socrate n-am citit noi cum l-a descris Zopyrus, fizionomistul, care pretindea că recunoaşte apucăturile şi firea oamenilor după forma trupului, după ochii, după

[4] Cicero, *Tusc.*, IV, 36, 80. [trad. rom. de Mihai Popa, *Opere alese, vol. III*, Ed. Univers, 1973, p. 58]

chipul sau după fruntea lor? El a dedus că Socrate este prost şi greu de cap după faptul că nu avea scobită partea de deasupra claviculei, la Socrate acea parte fiind acoperită şi plină. A mai adăugat chiar că Socrate este şi muieratic, ceea ce l-a făcut, se spune, pe Alcibiade să pufnească în râs. Aceste vicii pot apărea din cauze naturale, dar faptul că ele pot fi înlăturate şi complet eradicate, astfel că cel înclinat spre asemenea metehne reuşeşte să scape de ele, nu mai depinde de nişte cauze naturale, ci de voinţa, silinţa şi educaţia acelui om (*in voluntate, studio, disciplina*).[5]

O confirmare că aceasta a fost concepţia de bază susţinută de Phaidon o găsim şi într-una din scrisorile împăratului Iulian:

Phaidon considera că pentru filosofie nu există nimic care să nu poată fi vindecat, din care pricină toţi puteau să renunţe la orice fel de viaţă, la orice obicei, la orice pasiune şi, în general, la orice lucruri de acest gen. Căci, dacă filosofia ar avea putere doar asupra oamenilor bine educaţi şi cu origini nobile, n-ar fi nimic deosebit în aceasta. Dar faptul că ştie să scoată la lumină oameni care zăceau într-o astfel de stare [aluzie aici la starea de sclav în care căzuse Phaidon] mi se pare cu adevărat un lucru extraordinar.[6]

Şi, în fine, o altă dovadă că această temă ocupa un loc central în gândirea lui Phaidon o găsim la Seneca:

Nimic nu sădeşte mai mult virtuţile în suflet, nimic nu readuce pe calea dreaptă pe cei şovăitori şi aplecaţi spre rău

[5] Cicero, *De fato*, 5, 10 sq. [trad. rom. de Mihaela Paraschiv, *Despre destin*, Ed. Polirom, 2000, p. 65]
[6] Iulian, *Epistola* 82, 445 a (Bidez, p. 136 = Giannantoni, III A 2).

ca împreuna vieţuire cu cei buni. Binele coboară pe nesimţite în suflete; vederea şi deasa ascultare a celor buni capătă puterea îndemnului. Simpla întâlnire cu cei înţelepţi este, pe Hercule, de folos şi de la un om mare poţi să câştigi ceva chiar când el tace. Nu ţi-aş putea spune cum anume este de folos cu aceeaşi uşurinţă cu care ştiu că totdeauna a fost de folos. „Sunt unele mici animale, zice Phaidon, pe-a căror muşcătură n-o simţim, atât de fină e şi atât de ascunsă le e primejdia: o umflătură arată muşcătura şi-n această umflătură nici urmă de rănire. Tot astfel ţi se va întâmpla trăind în preajma oamenilor înţelepţi: nu-ţi vei da seama cum şi când îţi folosesc; te vei trezi că ţi-au folosit."[7]

Este evident că Phaidon a aprofundat un punct al filosofiei lui Socrate a cărui eficacitate o experimentase direct asupra propriei persoane (am văzut că *logos*-ul socratic a fost capabil să-l elibereze din starea de sclavie în care căzuse, deşi rămăsese prizonier într-o casă de desfrâu).[8] Dar este vorba şi despre un punct care oglindea foarte bine una din trăsăturile caracteristice intelectualismului lui Socrate, şi anume *încrederea sa în atotputernicia logosului şi a cunoaşterii în câmpul vieţii morale.*

Şcoala din Elis a fost de scurtă durată. Lui Phaidon i-a urmat în filosofie Pleistanos, tot din aceeaşi cetate ca şi el. Dar o generaţie mai târziu, Menedem, care venea din şcoala megaricului Stilpon[9], a primit moştenirea şcolii din Elis, însă a mutat-o în Eritreia, imprimându-i alături de Asclepiades din Phlius[10], o direcţie analogă celei din şcoala megarică.

---

[7] Seneca, *Epistola* 94, 41. [trad. rom. de Gheorghe Guţu, *Scrisori către Luciliu*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1967, pp. 343-344]

[8] Cf. supra, nota 1 de la p. 283.

[9] Cf. Diogenes Laertios, II, 105. Pentru Menedem şi Asclepiades cf. Giannantoni, III F 1-25 şi III G 1-5.

[10] *Ibidem.* Pentru detalii, a se vedea volumul V al lucrării noastre.

VI. CONCLUZII DESPRE MICII SOCRATICI

Ceea ce am spus până acum despre socratici îl va fi convins deja pe cititor că diferitele calificative date lor, de genul „mici", „semi-socratici", „socratici unilaterali" sunt potrivite. Au mai fost şi cercetători, ca de exemplu Robin[1], care au încercat să le respingă, dar pe nedrept.

Li se potriveşte calificativul de „mici" dacă li se iau în considerare rezultatele şi li se compară cu acelea ale lui Platon, care sunt mult mai valoroase, după cum vom putea vedea în volumul III.

Li se potriveşte calificativul de „semi-socratici" pentru că dintre ei cinicii şi filosofii şcolii din Cyrene rămân pe jumătate sofişti, iar filosofii şcolii din Megara rămân pe jumătate eleaţi. Ca atare, ei nu operează propriu-zis o mediere sintetică între Socrate şi alte surse de inspiraţie, ci şovăie, pentru că nu ştiu să dea discursului lor un fundament nou.

Rămân „socratici unilaterali" pentru că din lumina descătuşată de Socrate prin prisma lor nu se filtrează decât o singură rază, ca să zicem aşa. Concret, s-au lăsat conduşi de entuziasmul pentru un singur aspect din doctrina ori din figura maestrului, în dauna altora, deformându-l în mod fatal.

În schimb, Robin are dreptate când ne spune că la micii socratici „influenţa Orientului, până atunci contrabalansată în spiritul grec de tendinţa raţionalistă, se afirmă foarte natural în gândirea unui Antistene, născut dintr-o sclavă tracă, şi a unui Aristip, grec african."[2] De asemenea, are dreptate şi când afirmă că aceşti socratici „sunt deja nişte

[1] Robin, *Storia del pensiero greco*, p. 204 sqq.
[2] *Idem, ibidem*, p. 217 sq.

elenistici".[3] Cinicii sunt precursorii stoicilor, filosofii şcolii din Cyrene sunt precursorii filosofilor din şcoala lui Epicur, iar megaricii, paradoxal, au furnizat din plin arme scepticilor.

Descoperirea de ordin teoretic care desparte orizontul speculativ al acestor şcoli de orizontul platonician ulterior e cea la care am făcut referire de mai multe ori până acum şi căreia ştim că însuşi Platon, în dialogul *Phaidon*, i-a dat numele de „cea de-a doua navigare". Este vorba despre metafizica descoperirii suprasensibilului. Tocmai această descoperire, pusă la baza intuiţiilor socratice, le va face să dospească, să crească şi să se îmbogăţească, ducându-le spre găsirea unor soluţii cu totul noi şi rodnice, despre care însă vom vorbi pe larg în volumul următor.

[3] *Idem*, *ibidem*, p. 218 sq.

CUPRINS

Sofiştii – Trecerea de la filosofia naturii la filosofia morală 5

Secţiunea întâi
Geneza şi natura problemei morale 7

I. De ce problema filosofică a omului nu a apărut odată cu problema universului 9
II. Câteva distincţii terminologice şi conceptuale esenţiale în înţelegerea problemei etice 13
III. Reflexia morală înainte de apariţia filosofiei morale 17

Secţiunea a doua
Sofiştii 27

I. Originile, natura şi finalitatea mişcării sofiste 29
1. Semnificaţia termenului „sofist" 29
2. Motivele apariţiei sofisticii 32
3. Metoda inductivă de cercetare sofistă 35
4. Finalităţi practice ale sofisticii 36
5. Compensaţia în bani cerută de sofişti 38
6. Spiritul panelenic al sofisticii 40
7. Iluminismul sofisticii greceşti 40
8. Diversele curente ale sofisticii 42
II. Protagora 45
1. Principiul „omului-măsură" 45
2. Principiul raţionamentelor duble contradictorii şi aplicarea lui 48

3. Învățarea „virtuții" și înțelesul dat acestui termen... 50
4. Limitarea importanței principiului „omului-măsură"... 51
5. Fundalul utilitarist al filosofiei protagorice... 54
6. Atitudinea lui Protagora față de Zei... 58
III. Gorgias... 61
1. Negarea adevărului... 61
2. Nimic nu există... 63
3. Chiar dacă ar exista ceea ce există, nu ar putea fi cunoscut... 65
4. Chiar dacă ar putea fi gândit, ceea ce există ar fi imposibil de comunicat... 67
5. Refugiu în planul empiricului și al realității situației... 68
6. Retorica și omnipotența cuvântului... 71
7. Cuvântul și amăgirea poetică... 74
IV. Prodicos din Ceos... 77
1. Inventarea sinonimiei... 77
2. Utilitarismul etic și mitul lui „Hercule la răscruce"... 79
3. Zeii ca divinizare a folositorului... 85
V. Hippias și Antiphon... 87
1. Curentul naturalist al sofisticii... 87
2. Hippias și metoda „polymathiei"... 88
3. Opoziția dintre „nomos" și „physis"... 89
4. Radicalizarea contrastului dintre „nomos" și „physis" la Antiphon... 91
5. Cosmopolitism și egalitarism de tip naturalist... 92
VI. Eriștii și sofiștii politicieni... 97
1. Trăsăturile eristicii... 97
2. Tezele susținute de sofiștii politicieni... 101
VII. Concluzii asupra sofisticii... 107

Socrate şi micii socratici 111
Întemeierea filosofiei morale 111

Secţiunea a treia
Socrate şi descoperirea esenţei omului 113

I. Cazul Socrate şi problema surselor 115
II. Etica socratică 125
1. Socrate în raport cu filosofia „physis"-ului. 125
2. Descoperirea esenţei omului 130
3. Precizări şi documente referitoare la noul mod al lui Socrate de a concepe „sufletul" (*psychê*) 133
4. Noua semnificaţie a termenului „areté" şi răsturnarea tablei de valori 143
5. „Paradoxurile" eticii socratice 147
6. Cumpătare, libertate interioară şi autarhie 155
7. Plăcerea, folosul şi fericirea 161
8. Prietenia 168
9. Politica 169
10. Revoluţia non-violenţei 171
III. Teologia socratică şi semnificaţia ei 173
1. Poziţia lui Socrate în legătură cu problema teologică 173
2. Zeul ca Providenţă şi ca Inteligenţă înzestrată cu un scop 177
3. „Daimónion"-ul lui Socrate 186
4. Raporturi între teologia şi etica lui Socrate 192
IV. Dialectica socratică 197
1. Funcţia protreptică a metodei dialogice 197
2. Neştiinţa socratică 201
3. Ironia socratică 204

4. Respingerea (elenchos) şi maieutica 206
5. Socrate – un întemeietor al logicii? 215
V. Aporii şi limite structurale în cadrul doctrinei socratice 223

Secţiunea a patra
Micii socratici 229

I. Cercul discipolilor lui Socrate şi şcolile micilor socratici 231
II. Antistene şi întemeierea şcolii cinice 239
1. Raporturile lui Antistene cu Socrate 239
2. Mesajul de libertate şi de eliberare 244
3. Eliberarea de pofte şi plăceri 247
4. Eliberarea de iluziile făurite de societate şi proslăvirea efortului 249
5. Antistene – întemeietor al cinismului 251
III. Aristip şi şcoala din Cyrene 255
1. Raporturile lui Aristip cu Socrate 255
2. Supoziţiile teoretice ale şcolii din Cyrene 260
3. Hedonismul de tip cirenaic 265
4. Ruperea de „ethos"-ul polis-ului 271
IV. Eucleides şi şcoala din Megara 273
1. Filosofia lui Eucleides – încercare de sinteză între doctrina eleată şi doctrina socratică 273
2. Componenta eleată 275
3. Componenta socratică 278
4. Mijlocirea între doctrina eleată / doctrina socratică şi semnificaţia ei 280
5. Eristica megarică şi dialectica socratică 281
V. Phaidon şi şcoala din Elis 285
VI. Concluzii despre micii socratici 289

Planul general al lucrării este următorul:

Vol. I:
Orfismul şi presocraticii
Vol. II:
Sofiştii, Socrate şi micii socratici
Vol. III:
Platon şi Academia antică
Vol. IV:
Aristotel şi peripateticii
Vol. V:
Cinismul, epicureismul şi stoicismul
Vol. VI:
Scepticismul, eclectismul, neoaristotelismul şi neostoicismul.
Vol. VII:
Renaşterea platonismului şi a pitagorismului, Corpus Hermeticum şi Oracolele caldeene
Vol. VIII:
Plotin şi neoplatonismul păgân
Vol. IX:
Direcţiile principale ale gândirii antice şi lexicul
Vol. X:
Bibliografia gânditorilor greci şi romani

Omului virtuos nu i se poate întâmpla nimic rău, pentru că virtutea este cel mai important apărător împotriva oricărui rău. Cu această convingere a băut Socrate cucuta care i-a provocat moartea, şi a băut-o zâmbind cu siguranţa celui care ştie că moartea ucide trupul, nu şi virtutea omului, distruge viaţa, nu şi faptul de a o fi trăit bine.

ISBN 978-973-141-090-6
ISBN 978-973-141-091-3

Seria Phronesis 2

Pe coperta 1: Rafaello, Şcoala din Atena, detaliu.